

تبديل عمل مفید به عمل مطبوع

"عمل مفید"، چون همیشه با یستی آگاه بودا نه وعقلی واردی باشد، همیشه در خطر است، چون انسان همیشه این عوامل را با هم حاضر ندارد، یا اینکه اینها همیشه به اندازه کافی نیرومندیستند و گاهی با وجود آگاه بود از مفید بودنش" و با وجود اینکه "از لحاظ عقلی، مفید بودن آنرا میشناسد"، ولی نیروی اراده اش متزلزل است. برای همین خاطراست که آموزش و پرورش اجتماعی و سیاسی و اقتصادی میکوشد، هرچه سریعتر "اعمالی را که برای جامعه مفیدند"، عادتی بکند، تا اجرا بیشان، بی "در درس رونسبتاً" خود کار "باشد. البته ادیان نیز با" دینی ساختن بسیاری از اعمال اجتماعی، "بدنبال همین "خودکار ساختن و طبیعت ثانی ساختن این اعمالند". اما در درس را این کار را رینجاست که "یک عمل مفید برای یک مقطع از تاریخ و برای اجتماع خاص "که دقیقاً" مشخص نیست چقدر طول خواهد کشید مفید است، و برای مقطع دیگر و برای جامعه دیگر، مضر و مانع پیشرفت میشود. عادتی که مطبوع شده است، از این ببعد بر ضد "فاده تازه جامعه" میگردد. ایمانی که اعمال مفید جا معده را در مقطع خاص تاریخی، "قدس ساخته بود"، بر ضد "فائدتازه اجتماع" میگردد و نمی گذارد که ما فائدتازه جامعه را بشنا سیم. معرفت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تربیتی را از رشد بزار میدارد. آن اعمال مقدس شده "با این فائدتازه اجتماع در تضاد می آید. بهترین مثل برای این موضوع، خود مسئله رهبریست. این رهبری عاطفی که برپا یه "بستگی ایمانی" در دورانی بسیار مفید بوده است، عادتی را جزو طبیعت مردم کرده است (تقلید و تبعیت و روح اطاعت و عبودیت و تسلیم و وفاداری و تسلیم که فعلاً برای جامعه روبه پیشرفت و متغیر کنونی و برای آزادی، زیان آور است. تنها نوع رهبری که در دموکراسی و جامعه متغیر کنونی، قابل قبول و قابل تحمل است برآسas "فاده عقلی" میباشد.

چون با این "سرعت تغییر کنونی اجتماع" که در تاریخ هیچ‌گاه سا به نداشته است نبا یستی بر "عادتی دلایل دراز مدت وابدی" بنا شودیا "بستگیهای عاطفی شدید" گردد که "ریشه زمانی عمیق دارند و سرو جو دنیا را قبضه میکنند و به آسانی قابل تغییر دادن و ریشه کن کردن نیستند بلکه با یستی عناصر "آزاده و آگاه بود و عقل و فاقده"، حاضر "صنه عمل" باشد و عنصر

میگردد. این "التها ب"، یک سائقه، میان سایر سائقه‌های مانعی ماند، بلکه سایر سائقه‌های ما را در خود حمل میکنند و هم‌را در خدمت "یک کشن اصلی و محوری" قرار میدهد، واگرسائمهای برخلاف آن را لتها ب باشد، تحریر و طرد و پنهان و بدنا م میگردد.

بدینسان، کشن‌های درونی ما، به یک مصب سرازیر میشوند، و عاطفه‌ای بسیار نیرومند را پروردیده‌ای آیدکه "سرازرو جو دنیا به خود میکشد". این سیلاب عاطفی "رایا" اقدامات عقلی "نمیتوان بازداشت. ازا ینزد و موكرا سی میکوشد که "عمل" را حتی المقدور "مفید عقلی" بسازد. انسان بخودی خودش، بسهولت، عملی مفید و عقلی انجام نمیدهد. انسان، بطور طبیعی، اعمالش به هدف "مفید بودن برای خودش" یا به هدف "مفید بودن برای اجتماع" صورت نمیگیرد. غالباً "کلمه" خود پرستی، مردم را به پنداشت‌های گمراه کننده می‌اندازد. مردم میان دیشند، آنکه خود را میپرستد، همه‌کارها را برای "استفاده خود"، آگاه بودانها انجام می‌دهد. متناسب‌های این یک خرافه عمومیست. عمل برپا یه "مفید بودن" انجام دادن، احتیاج به تلاش شدید برای "عقلائی ساختن و آگاه بودانها ساختن عمل" دارد، تا عمل، کنترل شدنی و محسنه شدنی و تصرف پذیر باشد. "فاده"، مفهومیست "ساده" که ساخته "عقل و آگاه بود" است.

ما غالباً اعمالی را که انجام می‌دهیم نه برای خاطر است که برای ما "فاده دارند"، و چون ما "پیشا پیش" روی این "فاده" اندیشیده‌ایم، بخاطر این فاده آنرا انجام می‌دهیم. اگراین نظر بود، سرازرا جتماع به هم میخورد. ما غذا نمیخوریم تا سیر بشویم یا آنکه ویتا مین و کالریهای لازم را به بدن برسانیم، ما بطور عادی غذا می‌خوریم، چون لقمه لقمه آن، برای ما مطبوع ولذیدا است. ما برای "تولید بچه" فقط به "ارضا جنسی" نمی‌پردازیم، بلکه در آغاز زدبی ارضا جنسی هستیم و به تبع، تولید بچه هم می‌شود..... "عمل مفید انجام دادن"، یعنی "عمل" را طبق مفهومی که ما از مفید داریم، تحقق دادن، ایجاد یک "ریاضت شاق ارادی و عقلی" می‌کند.

بیشتر اعمال انسانی برپا یه این صورت می‌گیرد که "مطبوع" است. برای همین خاطر نیز کوشیده می‌شود که "یک عمل مفید"، هرچه زودتر تبدیل به "یک عمل عادتی" بشود، تا طبیعت دوم انسان گردد، یعنی تبدیل به عمل مطبوع (= طبق طبیعت) بشود.

ایجاد جامعه مفید

انسان ایمان به آن پیدا کرده‌ها و نه تنها می‌تواند "عمل مفید" انجام بدهد، بلکه اعمال انسان "همه‌اش" می‌توانند مفید باشد، یا با یستی مفید باشد. انسان، می‌تواند همه‌اش را، "عمل مفید" بسازد. با چنین مفهومی از انسانی که سراسرا عمالش، عمل مفید است، ایده‌آل‌های گوناگونی در دنیا پیدا شده‌اند، شیرفراوانی در دنیا گونی در

"عمل مفید"، "جا معد مفید"، "انسان مفید" تبدیل به "ایده‌آلی" تازه شد. "عمل مفید" خود تبدیل به "خرافه‌تازه‌ای" شد. ایده‌آل ساختن "جامعه‌ای مفید" و "انسانی مفید"، مغزها و دلها را فتح کرد. انسان در پی ساختن "جامعه‌ای مفید" می‌رود که همه‌اش را فراز، فقط و فقط اعمال مفیدانجام میدهد. این ایده‌آل در واقع، یا ایده‌آل "جا معد ما شینی" است یا ایده‌آل "جامعه ارگانیک" است، بدین عبارت که می‌خواهد جا معه را به "یک موجود زنده" تبدیل سازد.

"افراد" یا با یستی تبدیل به "پیج و مهره‌های ماشین" بیان دیانتکه با یستی تبدیل به "سلول‌های موجود زنده" بیان بند، جزوی از "یک کل واحد" کردن، تابتوانند " فقط عمل مفید" انجام دهد. ایده‌آل جا معد مفید، از انسان یک "پیج و مهره" یا "سلول" می‌سازد. عقلی که می‌خواست در "مفهوم مفیدبودن"، آزادی فردی را تا مین کند و "فائدہ با فردیت" بستگی ضروری داشت و در جلب فائدہ، آزادی فردی رشد می‌کرد، بدست خود، انسان را تبدیل به یک "پیج و مهره" یا "یک سلول" می‌کند که متعلق به "ماشین" یا متعلق به یک "موجود زنده" می‌شود و "فردیت" و "آزادی" بکلی از بین می‌رود.

این تفکر، طیفی از افکار را پدیدمی‌آورد که هر کدام بشکلی بددیگری کشیده می‌شود ولی همه‌ایک سرچشم سیرا ب می‌شوند. مانگاهی به طیفی که از این مفهوم پیدا می‌شودمی‌اندازیم:

هر کسی با یستی فائدہ خودش را تضمین کند و برای خودش اعمالی انجام دهد که مفید باشد.

هر کسی که خود پرست است، همه‌اش برای او مفید است. هر کسی که اعمال مفید برای خود انجام میدهد، اعمالش "بخودی خود" برای دیگران نیز مفید خواهد بود. ایمان با عمالش برای جا معد مفید باشد، برای

"عادت" و "ایمان" و "عاطفه" با یستی کمتر گردد و "عادت ابدی" و "بستگیهای ابدی" با یستی از صحنۀ زندگانی اجتماعی خارج و طرد گرددند.

از سوی دیگر، با همه‌تلashها، نمی‌شود اعمال انسانی را کاملاً "تقلیل به اعمال مفید و عقلی" و آگاه بودانه "دارد".

حتی اعمالی که می‌یابد به "ارادی شدن و عقلی شدن" نیزدا رند (ماتند اعمال اقتصادی = کار) بطور خالص، عقلی وارادی نمی‌شوند. هیچ‌گاه نخواهد شد که هیچ عملی را بتمامی "عمل مفید" ساخت، یعنی عملی که تنها با هادا یست عقل واراده صورت بندد.

دراین چند قرن، غرب کوشید که بعضی از اعمال انسانی را تبدیل به "عملیات مفید" سازد. با خالص کردن عمل (ایجاد عمل مفید محض) توانست تغییرات بزرگ در جهان ایجاد کند. پیشرفت اقتصاد و علوم و صنعت، برپایه همین "مفیدسازی عمل" یا "عمل برپایه عقل و فایده" قرار دارد. اما همین "ایمان به عمل مفید" سبب شد که انسان محدوده "اعمال مفید" را اشتباہی تخمین بزند. یک عمل انسان، ما نند عمل اقتصادی (کار) بهیچ‌وجه قابل تقلیل محض به "عمل مفید و عقلی صرف" نیست. برروی همین خاصیت اساسی عمل نیز، همه مسائل اجتماع را با یک "طرح اقتصادی" نمی‌شود حل کرد.

"جهت دادن عمل به سوی فائدہ" و "کاستن مؤلفه‌های عاطفی" با خود خرافه‌تازه‌ای آورد. "عمل مفید" که برپایه عقل و آگاه بودا را ده، به سوی "فائدہ مشخص و شناخته و ملموس" هدایت می‌شود، سبب شد که مردم ایمان تازه و شدیدی برای "تغییر جا معد بسوی هدفی که در نظردا رند" پیدا کنند. انسان می‌پنداشت که می‌توانند جا معه را بهتر سازدیا جا معه را همان طور که می‌خواهد طبق ایده‌آلش بسازد.

با کاستن مؤلفه‌های عاطفی و حساب ناشدنی از عمل، و افزایش عناصر عقلی و محاسبه‌شدنی و کنترل پذیر (جهت دادن کامل عمل به فائدہ) انسان ایمان تازه‌ای به عمل خود پیدا کرد. ایمان دارده که با عملش می‌تواند، جا معد و دنیا و تاریخ را تغییر بدهد، و هما نظور که مفید برای این هست، تغییر بدده.

میکنده با چنین کاری، آزادی را که خود میخواهد بیا بد، منتفی ساخته است. جامعه ای که فرا دش فقط در پی اعمال کا ملا" عقلی واردی و با آگاهی بود فا شده مدا و مبرا یکدیگر هستند، برای مطمئن ساختن این فوائد، یا آنرا از لحاظ روانی، فطري میسا زند (ایشان را خودگذشتگی در انسان فطري ساخته میشود) یا از لحاظ تاریخي یکنون ضرورتی برای آن میسا زندیا یکنون میثاق و قانون ازلی و طبیعی برای آن تصور میکنند، ونا خواسته، عقلی بودن وارادی بودن و آگاهی بودش را از عمل میگیرند.

اما علیرغم تلاش برای "مفیدسازی تما می عمل" انسان، عناصر عاطفی و احساسی ونا خود آگاه را نمیتواند از عمل، حذف کند. بنا بر این هر عملی از او، هر چه هم "مفیدساخته بشود" در بستری از عنان صرعاً طفی و احساسی ونا خود آگاه، قراردارد.

رهبرسیاسی با پیشنهاد برناهای بسیار محدود

چنین اعمال انتزاعی مفید، تعادل انسان را بهم میزنند و عطش برای "عکس العملهای عاطفی و احساسی" زیاد میشود. یک انسان درجا معنی صنعتی شده که روز بروزا عمالش مفیدتر شده است، درا شرهمین سرکوبیدن و فشردن عواطف و احساسات، عکس العمل شدید عاطفی بر ضد همین اعمال مفید، نشان میدهد. این عکس العمل، ناگهان بطور غیرمنتظره، بعد از مدتی طولانی که اعمال مفیدانجام داد، وجوداً و رافرا میگیرد ویک "جنون اجتماعی و تاریخی" همه آن محصولات فرهنگی و مدنی را که در اعصاب ربارپا یه آگاهی بود عقلی فرا هم آورده، نابود میسا زد. ناگهان به دنبال رهبری میروند که فقط و فقط "احساسات و عواطف" اورا ترضیه میکنند. شاید را نین توضیحات، روشن شده باشد که مفهوم "عمل مفید" نیز در محدودیتها ئی ارزش دارد. ولی انسان محدودیت های خودش را همیشه در "تجاویز آن محدودیت ها" درمی یابد و می شناسد. انسان با "تجاویز خود" است که "حد خود" را میتواند بشناسد. برخوردا و لیه با هر مفهوم وایده ای سبب میشود که انسان را سرمستی فرا کیرد. انسان در برخوردا و لیه با هرایده ای، فقط به افقهای دور دست آن ایده مینگرد. سرمستی در هرایده ای، انسان را از "درک حدود آن ایده" بازمیدارد.

ایمان و عشق به هرایده ای، نمیگذاشد که ما حد آن ایده را ببینیم. ایمان و

خودش نیز "بخودی خود" مفید خواهد بود. فرد وقتی فقط به فکر "تضمين فا شده جتما عی" بود، فا شده جمعی، بخودی خود برای اونیز بعنوان فرد، مفید خواهد بود. یا بالعکس.

وقتی مردم به فکر "تضمين فا شده فردی" بودند، فا شده فردی، بخودی خود" ، تضمين فا شده جمعی را خواهد کرد (که البته در هر مورد درا بین کلیت غلط است - نه فا شده فردی). بطور خودکار - تضمين فا شده جمعی را میکنند. فا شده جمعی بطور خودکار تضمين فا شده فردی را میکند).

از این طیف، از جمله این فکر بود که انسان، طبیعتاً خودپرست "است و فقط و فقط در پی جلب فواید شخصی است ولی او با یستی در فکر" جلب فا شده برای دیگران "باشد، از خودگذشتگی و فدا کاری و ایشان را داشته باشد، تا خیرا جتما عی" تا مین گردد بدبینسان با یستی "خود" را تحت فشار و ذور قرار دهد. در همین این تعاویری که از "عمل مفید" و "انسان مفید" و "جا معمه مفید" میکشند، انسان، عالمی انگاشته میشود که با یستی صبح و شب "عمل مفید" انجام دهد. حتی خواب هم که میروند "عمل مفید" انجام میدهند. این تصویر ساختگی و موهومی از عمل و انسان، انگیزه تئوریها مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی شد. طبق این تفکر، اجتماع براي این درست شده است که همه برای هم مفید باشند، برای همین هدف نیز با هم "قرارداد" میگذاشتند. برای هم اعمالی انجام دهنده هر کسی فا شده ای مساوی با فا شده ای که دیگری به او و میرساند نجا مدهد. اصل "دنیا تما ما" بهمین هدف "فا شده رسانی متقدا بله همه اشیاء با هم"، آفریده شده است. آنچه درجا معمه، با مفهوم قرار دادا جتما عی و اقتصادی و... بعبارت آورده میشود، در دنیا و طبیعت، در یک قرار داد طبیعی، در یک میثاق الهی، یا در یک قانون ازلی و نظام کائنات بعبارت می آید.

البته با این "قرار داد ازلی" یا "میثاق فطري" مسئله بخودی خود در واقع پیچ بر میدارد چون "عمل مفید" که برپا یه آگاهی بود و عقل وارد اه" قرار دارد، ازا این عوا ملش، بر یه میشود و باز "عنصر آزادی"، نابود ساخته میشود و بزرگترین فا شده هر عمل مفیدی، همین نتیجه آزادیش هست ولی انسان اگر بتواند "همه اعمال مفید را انجام بدهد ولی آزاد نباشد، هیچ عمل مفیدی انجام نداده است. اما برای "موقیت حتمی اعمال مفید" ، انسان آنرا آگاه بودا نه به ضرورتها فطری و طبیعی و تاریخی بر میگرداند و فراموش

وعشق به هرایدہ‌ای، آن ایده را "بی‌نها یت" می‌سازد. ما می‌پنداریم ایده‌ای را که‌ما دوست‌داریم و به آن مؤمنیم، "همیشه" مفید است و هرچه بیشتر گسترده شود، خوب خواهد بود.

"درک حددرا ایده"، "برضد" ایمان به آن ایده است. کسیکه ایمان و عشق به‌ایدہ‌ای دارد، نمیتواند تصور کنکه مفید بودن آن ایده، حددارد. اگر درک حدبکنند، آن ایده را طرد و ترک خواهد کرد. ایده‌یا باستی مطلق باشد یا ارزش ایمان و عشق ندارد. بستگی‌های ایمانی و عشقی این خطر را همیشه دارند. این عادت که‌نهان انسان در مقابل افکار و ایده‌آلها و مفاهیم است. اونمیتواند بیک "فکرنسی"، ایمان بیا ورد و یک مفهوم منسی، یک پروگرام با فوائد مشخص و محدود را "دوست‌بدارد".

او باستی برنا مهای داشته باشد که "همه‌جا معه" را، "همه ملل" را، "همه دنیا" را برای "همیشه" بهتر سازد. بچنین ایده‌ای، پروگرامی میتواند "عشق بورزد" و "ایمان" داشته باشد، اما اینکه من فکری دارم که میتواند "یک بهبود منسی" به جا معرفه بدهد، "قسمتی" از امور جا معه محدودی را حل کنند چنین فکری و پروگرامی مورد توجه و علاقه و ایمان چنین کسی نخواهد بود. او "بستگی سیاسی" را با "بستگی ایمانی" مشتبه می‌سازد و تفاوت آنها را از هم نمی‌شناسد.

ایدہ‌بی حداست، که‌ایجاد ایمان و عشق می‌کند. یک رهبر سیاسی با پیشنهاد برنا مهای بسیار محدود و با عدو و عدیم رای "موفقیت‌های نسبی و کوتاه و محدود در بعضی امور اجتماعی" هیچگاه این مردم را پشت سر خود جمع نخواهد کرد.

ملتی که هنوز "طرفداری سیاسی" با توجه به فوائد محدود سیاسی را نمی‌شناسد و هنوز بستگی برای اواز جسمه ایمان و تقلید ایده‌آل دینی سیراب می‌شود، احتیاج به "ایدہ‌تا محدود" دارد. امیتواند فقط خود را به یک ایده‌نمحدود و جامع، بینند. وا و فقط میتواند بیک چیزی "مؤمن" بشود. یا "ایمان" یا "فقدان بستگی". میان این دو قطب، بستگی دیگری وجود ندارد. اتفاقاً و "طرفداری سیاسی" و "پیروی دینی" را نمی‌شناسد. طرفداری سیاسی که یک بستگی محدود و مشروطیست و مطلوب دموکراسی است، برای ایرانی هنوز محتواهی و معناهی ندارد. انسان درسیاست و در دموکراسی نباشد پیرو و کسی بشود. پیروی درسیاست، نفی قدرت از خود است.

عمل ایمانی و عمل مفید

البته درجا معرفه‌ی دینی (چه مسیحیت، چه اسلام) عمل، "عمل مفید" به معناهی که‌آمد، نبود.

"نیت و غرض عمل"، "جریان و زنجیره خود عمل" و "با لآخره" نتیجه عمل، یک رابطه ضروری و محاسبه‌شدنی و کنترل پذیرخواهی نبودند. فائده عمل در اسلام که "خیر" باشد، از خود انسان، مشخص و انتخاب نمی‌شد. ازا یعنی گذشته، اراده خدا در همه‌این مراحل، تصرف و دخالت مینمود، و عمل فقط موقعی نتیجه‌داشت که در داخل "ایمان" باشد. عملی که بزرگ‌می‌نمایان صورت نمی‌گرفت، به هدر میرفت و نتیجه‌نداشت (اعمال، حبظ می‌شد) اما ایمان، یک عنایت خدائی بود که بستگی به اراده خدا داشت و از طرفی، ثمر عمل، بستگی به قبول خدا داشت و اگر خدا نمی‌خواست، عمل با اینکه تمام مرا حلش را صحیح پیموده بود، بی نتیجه می‌ماند. چنین عملی، اجزائش با هم یک بستگی ضروری و حتمی نداشتند. بدینسان، انسان نمیتوانست ایمانی زیاده "عمل خودش" داشته باشد.

آنچه برای خودمیکنی برای دیگران نیزبکن

آنچه برای خودمیخواهی، هما نرا برای دیگران نیزبخواه. آنچه برای خود نمی پسندی برای دیگران نیز مپسند. آن فائده‌ای که برای خودمیخواهی هما ن فائده را نیز برای دیگران بخواه. آنطورکه با خودرفتا رمیکنی، با دیگران نیز رفتار کن. این فکر امروزه به گونه دیگری فهمیده میشود. چون امروزه، انسان یا دگرفته است که "خودش" را دوست بدادرستی میدنند و "فائدہ برای خود" را ارج بهده. بنا بر این چون "خودش" را تائید میکنند و خودش را "یک واحد تقسیم ناپذیر" میشمارد (روح و جسم را در خود از هم جدا نمیکند، قسمت فرشته‌ای و اهربینی در خود ندارد، قسمتی جداگانه برای آخرت و قسمتی جداگانه برای این دنیا ندارد)، آنطورکه با چنین خودی رفتار میکند، البته وقتی برای دیگری نیزبکن، اورانیزتا شیدخواهد کرد و فائده‌ای اورا در همان تما میتش محترم خواهد شمرد. وقتی خویشتن را در تما میتش و در وحدتش دوست میدارد، انسان دیگر را نیز در همین تما میتش و وحدتش دوست خواهد داشت یا مختار خواهد شمرد.

انسانی که برای چنین "خودی" فائدہ با دوا م میجوید، بار عایت اصل بالا فائده‌با دوا م برای دیگری نیز در وحدت و تقسیم ناپذیریش، خواهد گشت. ما به حق دیگری موقعي احترا مخواهیم گذاشت، وقتی که اورا در تما میت و وحدت تقسیم ناپذیرش بگیریم و جسمش را از روشن جانسازیم. قسمت روحانیش را از قسمت جسمانیش جدا نسازیم، قسمت روحانیش را برتر از قسمت جسمانیش نشما ریم. چون با چنین انفکاکی، "حقوق انسان دیگر"، پایمال خواهد شد.

چون با تقسیم انسان به دو قسمت (جسم و روح) وقا ثل شدن به برتری یک قسمت بر قسمت دیگر، او با یستی خود را از قسمت پست تروشیطاتی وآلوده و محقر "نجات" بدهد و خود را ازا بین قسمت کشیف و تبیره وآلوده، پاک سازد (نجات نفس، تزرکیه نفس). بدینسان هما نطورکه من خود را از نفیس ا ماره و کثیفم نجات میدهم، در دیگری نیز می کوشمتا جسم و را، فوائد مربوط به جسم اورا، عواطف و امیال اورا، قربانی روح ا و قسمت آخرتی ا و بکنم.

میکوشم که اورا نیز دوپا ره کنم و درا و شکاف بیندازم و یک قسمت او را همانت دیگری که اورا نیز دوپا ره کنم و درا و شکاف بیندازم و یک قسمت خودم، متروز و مورد تجاوز و حاکمیت قرار دهم.

این عمل صالح یا عمل خیر، تفاوت کامل با "عمل مفید" داشت. درواقع پیدا یش مفهوم "عمل مفید"، عکس العملی در مقابل همان "عمل ایمانی"، "عمل خیر" ، "عمل با فائده باقی" بود. از یک تصویر افراطی و خرافی، انسان به "خرافه دیگری که "ایده بیحد عمل مفید" باشد، روآورد.

از یک خرافه به خرافه‌ای دیگر

همیشه یک خرافه، انسان را به "خرافه متصادش" میکشاند. انسان وقتی خود را از یک خرافه، آزاد ساخت، حتما به حقیقت نمیرسد، بلکه به "خرافه متصادش" میرسد.

یک خرافه، با ایجاد تنفر از خود، جاذبه و عشق به خرافه متصادش را در میان ایجاد میکند. انسان از یک خرافه میگریزد تا به آغوش "خرافه متصادش" برود اما در گ حقیقت، برای انسان در "حرکت دائمیان خرافه‌ها" شمودار میگردد.

حرکت از خرافه به خرافه، به انسان تجربه‌ای از حقیقت میدهد. خرافه، موقعی ازلحاظ "در گ حقیقت" بی ارزش است که ما در آن "بمانیم". خرافه، ارزش دار و دوقتی ما در آن حرکت کنیم. ما آنقدر در "خرافه‌ای میمانیم" تا آنرا "حقیقت" می پنداشیم. تا موقعیکه "ایمان به خرافه‌داریم"، خرافه، حقیقت است و روزی از حقیقت خود میگریزیم که بعنوان "خرافه" آنرا کشف کنیم و در گریزاز "یک حقیقتی که خرافه شد"، همان "گریز"، ما را به خرافه‌ای دیگر میکشاند که برای ما حقیقت میشود. چون در گریزاز هر خرافه، جهت گریز و نقطه مقابله کی میباشد. یعنی خرافه کنونی ما، خرافه بعدی ما را که ایده‌آل و پیش‌گاه بعدی میشود. یعنی خرافه کنونی ما، خرافه بعدی ما را که ایده‌آل و پیش‌گاه بعدی ماست، معین میسازد.

برای در گ مفهوم بیشتر "فائده" و را بطران با "رهبری"، خوبست یکی از بزرگترین این خرافه‌ها را که تا شیرشگفت انگیزی در اخلاق و سیاست و اجتماع ما دارد (ودر طیف مفا هیم مختلف که از عمل مفیدیا دا ورشدیم امور دتاء مل قرا ربدھیم).

ویا بینظر عظمت نگریسته میشوند.
بطورکلی انسان، موقعی "احساس قدرت خود" را میکنده دیگری را عذاب بددهدیا معدوم بسازدیا ضرر و صدمه به او بزند. همین جریان در نفس خود صورت می بندد. انسان برای احساس حاکمیت و قدرت نسبت به این "خود" پست و کثیف و اهربیمنی و کافر، به آن صدمه میزند، ضرر میرساند، آنرا عذاب میدهدوا کربتواند معدوم میسازد.

نه تنها انسان، بلکه خدا در قرآن نیز همین طرز تفکر را دارد" اور "هلاک کردن ملت ها" "در عذاب دادن و در انتقا مکشیدن و در ترسانیدن ملل واقعه و افراد"، یعنی در "انجام عمل شر" احساس قدرت میکند. چون نابود کردن، همیشه شر است.

خشونت و قساوت با خود تقوا، خشن است

آنچه شروک فراست، با یستی با "سر" مقابله گردد. این نفس اماره، این دنیای پست، این خودکار فرکیش، این خودحیوانی را با یستی، همانطور که هستند، طبق آنچه هستند" با آنها رو بروشد. چون خدude و مکرمیکند، با یستی با خدude و مکر بآنها رو بروشد. چون شرهستندبا یستی با شربا آنها رفتار کرد. موء من را "بی احساس سخت، خشن، و قساوتمند" میسا زد. راه فت، کم کمدر او کاسته میشود. از "حسا سیت" و "کاسته میشود و بر سختگیری و سخت اندیشی و سختی و قساوتمندی می افزاید. ازا ینجاست که "رفتا ربا خود"، یک "رفتا رقدرتمندانه" و یک "رفتا ربر منطق زور ورزی" میشود. انسان یک را بظه حاکمیت و محکومیت در خود، و در میان قسمتهاي مختلف خود پیدا میکند. ا وبا "خود" سختگیر و قساوتمند و بی احساس و خشن میشود.

آنگاه که "این حالت نسبت به خودا" و "ریشه دوانید و محکم شد، همین روش رفتار ربا خود را به "دیگران" تعمیم میدهد. خطر "تقوی" همینست. تقوی از قهر و روزی بخود، به قهر و روزی بدیگران کشیده میشود.

این "خود" که برای او همیشه پست، ضد آخترت، شر، کافر، وبا لآخره "چیزی که با یستی بر آن غلبه کردو همیشه سلطه داشت" بوده است، و در مقابل اعادت به خشونت و فقدان لطفت احساس و قساوتمندی و سختی کرده است، آنگاه همین " روش رفتار رنسبت به خود" را که زائیده و نتیجه تقوای دینی است،

حق به خود میدهم که در جسم او، در نفس او، در امیال و فوائد ما دی و دنیوی او وجا و زکنم تا اورا ازاین کشافت و نجاست و رجس دنیوی و جسمانی برهانم. تزکیه، همین پاک ساختن از نجاست و کشافت و دنائت و حقارت است. "فائدہ با دوا م دادن به خود، در تقسیم نا پذیریش" بکلی با "فائده باقی دادن به یک قسمت از خود دوپاره شده" فرق دارد. همان اصل با لکه برای دیگری همان را بپسند که برای خودت می پسندی، با "تقسیم نا پذیری خود"، یک اصل آزادی و اخلاقی و انسان دوستی و تفاهم و تسامح میشود، "و با تقسیم کردن خود بدوپاره" تبدیل به "اصل اسارت و ستمگری و تجاوز و قهقهه روزی" میگردد.

در مسیحیت و اسلام، انسان (هما ن خود) به دو قسمت میشود، یک قسمت، نفس اما ره و شهوات و دنیا خواهی و افزون طلبی و آزو خودخواهی که "خود پست انسان" است و قسمت با لاتر که قسمت اخروی (روح و فرشته ای و آسمانی و ملکوتی) است.

این قسمت با لاتر و آختری و آسمانی با یستی بر قسمت پست و اهربیمنی و دنیا یی، غلبه و حاکمیت کند. آزادی، یک "مسئله درونی" برای رها یی یک قسمت از قسمت دیگر میگردد.

نقص این تقسیم بندی درایینست که این دو قسمت خود را در عمل نمیشود از هم جدا ساخت. با متهم ساختن و چرکین داشتن و خوا رگرفتن یک قسمت، این اتهام و چرکینی و پستی و خواری محدود به همین قسمت نمی ماند بلکه کم کم تما "خود" را فرا میگیرد و این خود در تما میتش هست "که انسان را از وصول به هدفهای اخروی بازمیدارد. با لآخره خود، همه اش متهم و کثیف میشود. جسم کثیف، روح را کثیف میسا زد" من "شیطانی و شر میشود. انسان با یستی بر خودش" در تما میتش، غلبه کند. ا وبا یدا ساسا "از خود، بگذرد، از فائده جویی برای خود، بگذرد.

این غلبه جویی بر "خود پست"، "خود شریر"، "خود کافر"، "خود حیوانی"، "خودشیطانی" اساس تقوای دینی است. اعدا عدوا نسان در نفس انسان است. اما "غلبه کردن بر خود پست و کافرو حیوانی"، یک مشت حلات و خصوصیات در انسان موء من پدیده می آورد، که در آغاز چندان توجهی به رشد خطرناک آن نمیشود. در هیجاي "تلش برای غلبه بر نفس و سوائچ" و سرمستی از پیر و زیبایش، و شداین حلات و خصوصیات که کم تبلور می باند، از دیده پنهان میباشد

"مفید" است وفا یده باقی وابدی دارد، عذاب دادن و تحقیرکردن و غلبه کردن برآن، وبا لآخره قدرت یا فتن و حاکمیت برآن است. مولا، ولی، والی (آنکه ولایت دارد) انسان را بدبینجهت آزادمیسازدکما ورا، ونفس اورا، محکوم و مغلوب میسازد. با قساوت و سختی و خشونت، این سلطه را برا و کسب میکند. وقتی ما میگوئیم، آنطورکه با خودت رفتار میکنی، با دیگران رفتار کن، یا آنچه برای خودت میخواهی برای دیگران بخواه، بطور "بدیهی"، این خودرا "خوددست داشتنی" میگیریم. "خود" را خودی با ارزش و ارجمند میگیریم. خودرا، خودی تمازو و واحد و تقسیم ناپذیر میشمیریم. فا شده چنین خودی را جلب و تاء مین کردن، یک امر صحیح و سالم وستودنی میدانیم. آنوقت با بیان اصل بالا، مطمئن هستیم که در دیگری نیز با چنین خودی برخورد میکند. درا و نیزا این خود، دو قسمت نشده است، و دریک قسمتش منفور نیست، تا در تما میش منفور بشود. وقتی خود، دریک قسمتش منفور و مکروه شد، وقتی یک قسمتش متعلق بدنیای فانی و گذران و پست شد، با لآخره در تما میش منفور و مکروه میشود.

بفرض اینکه قسمت دیگرش (روح و قسمت ملکوتی و آخرتی) است و شود عالی خوانده شود، این ستودن و تجلیل، ما را از آن بازنمیدارد که نفرت و تحقیری را که به قسمت دیگردا ریم به همه انسان، تعییم بدھیم، چون انسان، تقسیم پذیر نیست و تحقیر یک قسمت، تحقیر تما انسان است و حق تجاوز به یک قسمت، حق تجاوز به "همه انسان" است. با دو پاره کردن خود، در پایان کار، یکپاره از آن، تبدیل به "قطب شر" و "شیطانی" میشود و با "شرشدن قسمتی از خود"، سراسر خود بطور یکپارچه، شرمیشود.

حاکمیت یک قسمت بر قسمت دیگر، غلبه و قدرتیا بی به قسمت دیگر، را هی جزا این "شر ساختن" قسمت مغلوب ندارد. بخصوص که این قسمت، چندان آسان قابل غلبه کردن نیست. هرچه غلبه بیشتر طول بکشدو هرچه غلبه سخت ترباشد، انسان بیشتر ضعف خود را حساس میکند و با لطبع در این احساس ناتوانی، احساس نفرت تبدیل به "کینه توزی" میگردد.

این غلبه ناپذیری، یا سختی این غلبه از بینجا سرچشمه نمیگیرد که نفس، اما ره و مکاره است، بلکه "نفی یک قسمت از خود"، همیشه ویران ساختن "تما میت تقسیم ناپذیر خود" است و با لطبع "تما خود" در مقابل این

به دیگران میگسترد. هما نظر که با خود رفتار کرده است، با دیگران نیز رفتار میکند. بدینسان را بطبه به دیگران، غلبه خواهانه، پرخاشگرانه، تجاوز خواهانه، قساوتمندانه، سختگیرانه و غیر رئوفا نه میشود. اونه تنها دشمن "خود است"، بلکه دشمن "خود دیگری" نیز هست. او میخواهد که آن "خود دیگری"، که به چوچه جدا پذیرا زفردیت و شخصیت دیگری نیست، از بین ببرد. او شخصیت دیگری را فقط در روح و قسمت اخروی هستی او میداند و این قسمت از وجودا و را مانع رشد شخصیتش میشمارد. او دیگری را نیز با یستی از قیدا این قسمت برها ند. و چون این دو قسمت را به چوچه نمیشود از هم جدا ساخت، با تلاش در "غلبه و حاکمیت برای این خودا هریمنی و جسمانی" فردیت و شخصیت دیگری را نیز از بین می برد. بدینسان اونمیتواند تاب "شخصیت و فردیت دیگری" را بیاورد. غلبه بر "قسمتی از خود"، همیشه "غلبه بر سراسر خود" و با لآخره نفی خود بتما می ونفی فردیت و شخصیت دیگری در تما میشود. برای یک مو من، آزادی، همین "رها نیدن دیگری از این خودا هریمنی اش، از این قسمت دنیائی اش" هست.

کسیکه برای این خود دیگری، حاکمیت بیا بدا و را آزاد ساخته است. بدینسان کلمه "مولا" که هم حاکم و هم آزاد اس زنده است در واقع یک معنا دارد. "مولا" در اینکه بر قسمت اه ریمنی و دنیوی دیگر سلطه می یا بد، او را آزاد میسازد. "ولایت" همین غلبه بر نفس دیگری، بر جسم دیگری، بر فوائد دنیوی و امیال دنیوی دیگری برای رها نیدن اواز قیداین حیات جسمانیست. و همین آزادیست که هر ولایتی چه رسول، چه امام، چه فقیه، چه یک حکومت دینی بطور کلی به هر شکل و نوعی که باشد، میدهد. او و ترا از خودت "رها بی میدهد وقتی بر تو" حکومت کند.

انسان با یستی از خودش (از نفسش) انفرت داشته باشد. عدوا صلی او، نفس اوست (گفته محمد) مسیح میگوید، برای آنکه دنبال من بیا بی با یستی از خودت نفرت داشته باشی (آنوقت در جای دیگر میگوید دیگری را مانتند خودت دوست بدادر، اما او فرا موش کرده است که ا و با یستی خودش را منفور بدادرتا مسیح را بتوانند دوست بدادر، بنا برای این با یستی دیگر را نیز مانند خود منفور بدارد).

هما نظر در قرآن این نفس (خود) وابنا، و اموال خود را برای خاطرسول، با یستی دشمن خواند و مهیزد و خوا رشمرد. آنچه برای این خود منفور،

در "رفا ها جتما عی" میخواهیم با همین "خودپست و با همین ا میال وشهوات ا هریمنی" سروکار دارد. انحراف مفهوم آزادی "از را بظا جتماعی وسیاسی" میان انسانها به "درون فرد" ، واین غلبه درونی را آزادی اصلی شمردن ، یک انحراف عفونا پذیراست . چون با اصل قراردادن این آزادی معنوی(?)، یک بحث "درونسوی انسانی" ، یک بحث اخلاقی فردی ، بجای یک حق مسلم و معلوم و مشهود در رابطه " میان انسانها " منتظر میگردد . برای ایجاد آزادی معنوی که ا لویت دارد، حاکم ووالی میتواند هرگونه آزادی سیاسی واجتماعی وعقلی را محدود و معوق سازد . از اینگذشته "موازینی که این آزاد معنوی" با آن سنجیده میشود، موازنی است که خارج از اختیار و تصرف انسانست وفرد، حق تغییر و تصرف در آن ندا ردو با الهی ساختن و فطری ساختن این موازن و تعالیم، ازان اسان حق اندیشیدن و بحث آزاد در باره آنها گرفته میشود . بدینسان آنچه را آقای مطهری با نام تازه آزادی معنوی "زیبا و فریبا میسا زد، همان استبداد عقیدتی است . ایجاد آزادی معنوی، یعنی مجبور ساختن دیگران به پاره کردن خود، حق رفتار کردن قهر و رزانه و خشن با همین نفس پست و آلوهه، و با لآخره نا بود ساختن "خود" بعنوان شروشیطان و "وسیله ساختن" زندگانی دنیوی و از بین بردن زندگانی بعنوان مزرعه آخوند و واقعیت فنا پذیر و گرفتن آزادی از تعیین هدف و کمال خود است .

البته در مروری که حاکم ووالی و ولی، نتوانند این غلبه بر نفس خود را صادقا نهانجا م دهد و مجبور به تظاهروریا بشود، قساوت و خشونت و سختی به مراتب بیشتر است .

پرخاش واعتراض و عبیدزاکانی و عطا رو . . . شهادت برای موضع میدهد و من برای اجتناب از طول کلام از توجیه آن صرف نظر میکنم . لذت بردن از قساوت و سختگیری و خشونت و فقدان احساسات و عطوفت، طبیعت دوم کسی میشود که " متقدی " شده است .

سرکوب کردن خود، نا مطبوع و مکروه است . ولی برای آنکه ا و بتواند، خود وشهوات و ا میال خود را سرکوب کند و بفشار دو عذاب بدده و تحقیر کند، با یستی خود را میال وجسم خود و دنیا را " منفور " سازد . با یستی آنها را تجسم شیطان کند . شاید این حرفا به قا طعیت در آغا زیبا ن شود ولی ایده آهسته ا این چاربه این ایستگاه میرسد . ریاضت در قرآن نبود ولی این مفاهیم بنا چار

تها جم، مقاومت میکند و این مقاومت ادا مه پیدا میکند و غلبه خواهی، به "جهاد کبر" و "ریاضت" میکشد و کینه توزی شگفت انگیزی نسبت به "خود" ایجا دمیگردد . این قسمت دنیوی و پست و جسمانی، بخودی خود ارزش ندارد و فقط "وسیله" است یا با یستی آنرا مقهور ساخت (وسیله خالص کرد) یا با یستی آنرا تبدیل به "عبد" کرد . عبد، کسیست که قواش را تحت فرمان و راده آقا بی میگذارد، یعنی نفی فردیت و شخصیت از خود میکند . یا "هلاکت" ، یا "عبدیت" ! یا نیستی یا تابعیت مطلق !

بنا برای این تعمیم دادن این رفتار ما به "خود" ، به جا مدهیا سایر انسانها، بزرگترین خطر اجتماعی و نفی آزادی سیاسی واجتماعی است . همه اندیزها و تعالیم اخلاقی برای خوش رفتاری و ملایمت و راه فت با مردمان یا همعقیدگان (در قرآن یا انجیل یا نهج البلاغه) بی فائد و بی رزش و بی تاء شیرخواه مانند . چون این تقوایی که بر "غلبه درونی" و "سلطه بر نفس" استوار است، تنها عامل نا فذ و قاطع رفتار ما نسبت به دیگران است . این اصلی است که مستقیماً از توحید سرچشم میگیرد .

آزادی معنوی، استبداد عقیده است

"نجات ما از شهوات و ا میال و خود پستمان" که آیت الله مطهری در نقطه ایش آنرا "آزادی معنوی" میخوانند و میگوید که " انسانی که چنین کاری کرده است، با یستی "ولی" و "حاکم" بشود، تا انسانها را آزاد سازد و معنای مولا را همین " آزاد سازنده معنوی" میداند، کاملاً غلط است . این آزاد سازی، فقط برپاره کردن دیگری و بر سلطه و حکومت برای این " خود منفور دیگریست ". کسی که موفق به " نجات خود از شهوات و ا میال و - خود پست و منفور شد " مردی بسیار رقی، بسیار راحت و سختگیر، فاقد هر نوع احساسات و عطوفت " خواهد بود، و پیش از آنکه به دیگران " آزادی اجتماعی وسیاسی " بدهد، برای همان آزادی را که مظہری " آزادی معنوی " میخوانند، با دیگران با همان قسالت و سختی و بی عطوفتی و خشونت رفتار خواهد کرده که با خود را میالش کرده است . یک مردم مقتی، برای اس تقوایش، رهبری دیده آلی نیست . ایده آل و آزادی و عمل مفیدا جتما عی " با ایده آل تقوایی، از زمین تا آسمان تفافت دارد . انسان متقدی، انسان نیست که " نیمه از خودش " را شیطانی میسازد، و آزادی را " فقط " رهائی از این قوای اهربیمنی " میداند و درست آنچه را در دموکراسی

به ریاضت میرسیدند.

وقتی "خود" ، منفور و شیطا نی شد ، آنوقت ، سرکوب کردن خود ، لذت آورمیشد. آنوقت اواز قساوت نسبت به خود لذت میبرد. بدینسان ، قساوت و خشونت و فقدان احساسات و عاطفه ، برای اولذیدومطبوع میشد.

در آغاز این قساوت و خشونت و فقدان احساسات و عواطف ، "وسیله‌ای" هست که فقط برای "سرکوبیدن خود و شهوات خود را میال خود" ، لازمست و باستی با رسیدن به هدف ، ترک بشود. اما این "وسیله" ، کم کم بخودی خود بسیاری خود ، لذیدومطبوع میشد. خودش ، هدف و مقصود عمل میشد.

وسیله تبدیل به هدف میشود

همیشه وسائل ، هدف میشوند. خطره و سیله‌ای ، همین "هدف شدن" نهائیش میباشد. رهبرکه در آغاز ، "نما ینده" است و فقط برای "تامین فوائد جامعه و افراد" است ، مستقل میشود و هدف برای وجود و بقا خودش میشود. (رهبر درجا مهدی‌ی، مسئول انطباق دادن مردم با کمال و ایده‌آل دینی و نماینده و مسئول مردم نیست ولواز طرف مردم‌هم انتخاب شود) این هدف شدن رهبرها ، حکومت‌ها ، نظام‌ها ، سازمانها ، پارلمانها ، هیئت‌های حزبی ... واقعیتی است که نمیشود از آن پرهیز کرد. وسیله ، هدف میشود و هدف را وسیله میسازد. ایده و ایده‌آل که در آغاز ، وسیله حرکت و پیشرفت است در پایان ، ایستگاه توقف و سکون میشود ، چون خودش "هدف نهائی" میگردد.

پول در آغاز یک وسیله است ، بعداً بخودی خودش ، "هدف گردآوردن" میشود. "قدرت" برای سیاست‌داری که در پی تحقق ایده‌آلیست ، در آغاز "وسیله‌ای است" ، ولی بسرعت تبدیل به "هدف نهائی" میگردد. هیچ تقدیس یا قدرت اخلاقی شخصی نمیتواند ورا ازا این تحول بازدارد. این تحول ناگاهبودانه درروان هر انسانی صورت می‌بندد. اخلاق هم مانع آن نمیشود. اخلاق ، فقط این "تحولات قدرت" از وسیله به هدف را برای خودش و برای دیگران ، "توجیه" میکند ، یعنی واقعیت انجام یا فته را اخلاقی میسازد ، از لحاظ اخلاقی ، قابل قبول برای خودش و برای دیگران میکند. مردم باستی روی این "تحول وسیله به هدف" حساب کنند. هیچ کسی مصون از این تحول نیست. یک فمانت اخلاقیست که چنین کسی (فرد مقدسی) این وسیله را که قدرت باشد

تبديل به هدف نخواهد کرد. البته هیچکس چه مقدس چه غیر مقدس این تحول را نمیدهد بلکه قدرت بخودی خودش از وسیله تبدیل به هدف میشود و هیچکس نمیتواند مانع آن بشود. ازا این رکنترل مردم از قدرت و نظرات مردم بسیار تنفیذ قدرت و تحدید قدرت بوسیله مردم ضروری و واجب است. فقط ایمان به تقدیس یا ایده‌آلی بودن رهبر ، سبب سلب این مسئولیت از مردم میشود. مردم ، خود را خود حق نظرات و کنترل و تحدید قدرت را میگیرند. تقدیس و ایده‌آلی بودن رهبر ، هیچگاه ضمانت قاطع برای منع "تحویل قدرت از وسیله به هدف" نیست.

خداآوندی که نمیتوان در حرم کند

با لآخره گفتگوی ما در این بودکه انسان متقی ، کم‌کم از قضاوت و خشونت و فقدان احساسات و عدم راه فت به خودش ، لذت می‌برد. ریاضت ، با لآخره یک نوع لذت میشود. وقتی چنین کسی به او و تقوایش رسیدواز قضاوت و خشونت و فقدان احساسات ، لذت یا فت در چنین موقعی تحولی تازه در روان او رخ میدهد. در این موقع ، راه‌فت و لطف و رحم و مهربانی وفضل برای او "عملی بینهایت دشوار" است. او "قدرت آنرا ندارد" که یک عمل لطیف یا باره فت بکند. در چنین موقعی ، انجام چنین عمل دشواری ، برای او جاذبه خاصی پیدامیکند. اور چنین عمل نادر ، "یک عمل قهرمانی" می‌بیند. برای یک عمل با راه فت ، باستی بر رضادا این "لذت طبیعی خود را ز قضاوت و تگری" ، سختی و سختگیری و خشونت ، رفتار کند. یک قضاوت‌مند مقنتری که جز قضاوت نمیتواند بکند ، میخواهد برا این ناتوانی خود غلبه کندو با یک راه فت ، او و قدرت خود را بنما ید. او با چنین عملی ، ولو یکبار ، نشان میدهد که حتی قادراست بر ضد طبیعت و سنت و روال خود ، عملی بکند. هر چند این عمل بسیار رناد را و استثنای باشد ، ولی این عمل یک معجزه است. نشان قدرت نمائی او علیرغم سنت خودا و سنت . معمولاً "براساس همین تضاد است که راه فت یا مهربانی یا سخاوت یا عفویک سلطان و حاکم و دیکتا تور یا خدا ، ستوده میشود. چون این عمل راه فت یا رحم یا فضل ، در مقابله آن "قضاوت بیحدکه سنت و عادتش هست" در مقابله آن سختدلی و سختگیری بیحدکه سنت و عادتش هست ،

در مقابل آن قهاریت و خشم بی اندازه که سنت و عادتش هست، به صورت یک "عمل استثنائی قهرمانانه"، که هیچ انسانی انتظارش را نمیتواند داشته باشد، تجلیل میگردد.

مردمی که با چنین جهان بینی خودگرفته‌اند، با همین "نظرهای کوتاه لطف آمیز" با همین "اعمال استثنائی بخشش و عفو و رحم"، زندگانی انباشته از عذا ب ووحشت خود را شیرین و تحمل پذیر میسازند.

چنین مردمی میتوانند با همین نظرهای کوتاه لطیف و اعمال استثنائی و نادر بخشش و عفو و فضل، حاکمیت مطلق واستبداد مطلق را بپذیرند و برخود گوارا سازند.

یک نظر لطف دریک آن، یک عمر بدبختی و وحشت و قساوت و عذاب رافراوش میسازد. فلسفه "فضل و عنایت و رحم" همین است. با "یک نظر" و "یک آن"، زخم یک عمر وحشت و گناه و ترس و بدبختی جبران و چاره میشود.

در مقابل آن قساوت بیحدود مدام، در مقابل آن سختی بیحدود مدام، در مقابل آن خشونت و قهاریت بیحدود مدام، چنین عملی انجام دادن (ولوانکه یکباره میباشد) بزرگترین توانایی را میخواهد. در موقعی که سنت ابدی او، اورابه "نا توانی بیحدارا جرای این عمل" محکوم ساخته است، اجرای یک عمل فضل و رحم و عفو، بهما و احساس "توانایی بیحد" میدهد و درست همین "توانایی بیحد درا شرآن ناتوانی بیحد" است که از مردم و مومنین "شناخته" و "ستوده" میشود.

در مقابل "لذت مدام از قساوت و خشونت و سختی"، ناگهان "لذت از عمل استثنائی و نادروقهرمانی" نیز پدیدار میشود.

عمل نادر و استثنائی، ما نندفلو لطف و رحم، احساس قدرت را به اوج میرساند. چون بر ضد طبیعت و سنت قهار روقسی و سختگیری خود، لطف و رحم و فضل میکند. البته این اعمال استثنائی و نادرفقط مربوط به "اراده و دلخواه" است و روی حق و قانون انجام نمیشود و نمیتوان توقع آنرا داشت. یا از اوضاع مفهوم عدالت، مطالبه کرد. نمیتوان برآن هیچگونه حقی داشت.

خداآونددوست داردکه "این اعمال استثنائی و نادروضدست خودش" را در درجه اول اهمیت قرار دهد و باطنده و بدبه بستاید. چون این اعمال استثنائی و نادرو اعمالی بر ضد سنت و ما هیت او که "اظهار قدرت محض" است، نشان

بیشتر از قدرت او هستند.

در درجه اول قراردادن این اعمال، وستودن و در پیش چشمها سان دادن و تائید کردن آنها، برای همین است که درست دراین استثنایاها و نوادر، قدرت اودرا و ج، نمودا رمیگردد. ازا این رودر قرآن در آغا ز سوره ها "رحم و رحیم" قرار میگیرد.

این شبه خاطرآنست که خدا و ندبtor عادی و معمولی در غالب اوقات، رحیم است، بلکه برای اینست که علیرغم قدرت و قهاریت و حاکمیتش، میتواند رحمت همداشته باشد. رحمت یک "وعده نهایی" یک عمل گاهگاه "ویک" امکان ناچیز از مشیت او است. ما همین رحمت استثناییست که اوج قدرت اوست چون بر ضد سنت و روال اولین صفت خدا میگذرد.

معمولاً "در تفا سیر برای آنکه این صفت در راه سوره ها قرار گرفته است و بسیار تکرا رمیشود، بعنوان "صفت غالب و مدار و موسنی" و "گرفته میشود. خدا بطور عادی در قرآن کشنه و هلاک کشنه و عذا بدهنده است. این صفت (رحمت) عمل استثنائی و نادرخاست که از "اوج قدرت" اوج حکایت میکند، چون علیرغم خصوصیات مدار و معاوی و سنتی اوست. ازا این رو، رحمت با وجودیکه علیرغم قدرت است ولی مؤید و مصدق قدرت اوست. اور حرم میکند، چون در رحم، بر ضد ما هیت و سنت قدرتش رفتار میکند و همین آخرین حد قدرت اورا مینمايد. ا و میتوانند حتی علیرغم سنت و قدرتش، رفتار کند. ا و نه در "اظهار قدرت خالص"، بلکه در "رحمت"، آخرین حد قدرت خود را، بر اثر همین تضاد در می باد. ازا این روبرویش و شعار تبلیغاتی اش "الرحمن والرحيم" است، چون خدا و ندق قرآنی قدرت را بیش از هر چیز دوست میدارد.

۹ دسامبر ۱۹۸۲

کسی میتواند بکنده مفهوم و مصداق واقعی و فرد کامل و نسخه اصلی و ماهیت و ذات شیئی موردا ننتقا درا درک کرده و شناخته باشد و با وردا شده باشد که حقیقت آندازه هرچیز است.

درست برپایه همین حرف هزا رهها اهل غالب ادبیان وایدئولوژیها، آزادی را از بین برده اند چون آنها ایمان داشتند که تنها آنها هستند که ایمان به "حقیقت واحد" دارند و کسی دیگرا ایمان به آن حقیقت واحد ندارد. ایمان به حقیقت واحد، همیشه ایمان به حقیقت انحصاری و کامل است. حقیقت واحد یعنی حقیقت بی نظیر و بی شریک و ایمان به چنین حقیقتی بخودی خودش (حتی بدون داشتن معرفتی از آن) (همیشه آنکه بود "برگزیده بودن، برتر بودن، ممتاز بودن" را با خودمی آورد). ایمان به حقیقت واحد، به انسان بخودی خود، احساس برتر بودن و ممتاز بودن و اشرف بودن میدهد.

من موقعي حق انتقاد را چیزی خواهدم داشت (بنا به گفته آقای م. ر.) که معرفت از کمال آن چیز داشته باش (البته این حرف از فلاطون است و فاجعه این گفته در آنست که به استبداد مطلق میکشد). با چنین شرطی، حق انتقاد از من که انسان هستم سلب میگردد نه تنها از من، بلکه از همه انسانها که "معرفت از کمال چیزها و ما هیبت و ذات چیزها ندارند" سلب میگردد.

حق انتقاد دیگر این حرف به خدا و اشخاص برگزیده و خاص (مصطفی)، بروء سای احباب و نخبگان، به خبرگان و فقهاء و علماء دینی داده میشود و بعبارت افلاطون به "سلطان فیلسوف" داده میشود.

حق انتقاد، حقیقت یک طرفه که از با لایپا ئین می آید. حق علماء دین و روشنفکران و سلطانین فیلسوف و رهبری حزبی (در کمونیسم) میشود و مردم پائین دست که مستضعفین و جهله هستند، حق انتقاد ندارند.

ایمان هیچگاه معرفت از کمال و معرفت از ماهیت ذات شیئی ننماید. معرفت برای انسان، یک جریان و حرکت است. معرفت کمال، معرفت اختصاصی از برای محدودی از برگزیدگان است با این دعوی که "کسی میتواند انتقاد بکنده معرفت کامل یا معرفت کمال دارد"، معنای بسیار خاص به "انتقاد" داده میشود که با معنای انتقاد در عالم دموکراسی فرق ندارد. این چنین انتقادی، واقعیتی بر ضد انتقاد میباشد و این عمل، در واقع، انتقاد نیست بلکه "نظرارت" و "حاکمیت" و "مریت" و "ولایت" است.

کسیکه "معرفت کمال" دارد، یا بقول افلاطون "معرفت ایده" دارد، او میکوشد

هر انسان چون آزاد است و چون امكان معرفت مستقیم دارد، حق انتقاد دارد.

در دموکراسی، هر انسانی آزاد شمرده میشود و چون آزاد است و چون امكان معرفت مستقیم دارد، حق داردا زهرکسی و از هرچیزی انتقاد بکند. اوتا وقتی میتواند انتقاد بکندوتا موقعي که حق انتقاد دارد، آزاد است و بدون حق انتقاد اماکن انتقاد، آزاد نیست. حق آزادی او، تابع هیچ شرطی نمیشود.

آزادی اوتا بع هیچ ایمانی و مشروط به هیچگونه معرفتی نمیشود. آزادی اساساً حق شخص خاص با شرائطی خاص (کسی که ایمان به حقیقت واحد دارد که آندازه هرچیزی است) نمیشود. آزادی، بدون این شرطها، از آن همهاست و چون از آن هر فردیست، چون به هیچ چیزی ستد نمیشود، از هرچیزی و از هر فردی و از هر بنیادی و سازمانی میتواند انتقاد بکند. و بدون انتقاد دنیه میتواند به آزادی برسد.

اینکه ما باید آزادی را فقط حق مطلق کسی کنیم که با وردادرد (یعنی ایمان دارد) حقیقت آندازه هرچیز است (بخوانید: ایمان به حقیقت واحد و مطلق وجا مع دارد)، نه تنها آزادی را برای همه محدود ساخته ایم بلکه برای اکثریت بشریت از بین برده ایم.

ایکسانی که باید گفته (حقیقت آندازه هرچیز است) ایمان ندارند، حق انتقاد ندارند.

آنکسی که ایمان دارد "حقیقت واحد" آندازه هرچیز است، تنها با این ایمان هم نمیتواند انتقاد بکنند چون احتیاج به "معرفت آن حقیقت" دارد. از اینرو آقای م. ر. جمله دیگر را بعنوان متمم این گفته می‌وارند: انتقاد

که نقص همه چیزها را ببینند و میکوشد که همه چیزها را "شبیه به این کمال" سازد و همه چیزها در تناسب شبا هتی که به این صورت ایده‌آلی "دارند، موجودیت دارند و هرچه شبیه تر بشوند، بر موجودیتشان می‌افزاید و هرچه شبا هتشان کمتر بشود، موجودیتشان میکاهد. روی همین اصل نیز "رهبری دینی"، همیشه "سرمشق مطلق" و "ایده‌آل مطلق" است که با یستی "تشبه" به‌آ و جست و "تلاسی" به ا و کرد (اسوه حسن) بهمین دلیل اصل واقعی بودن "برای مرتع تقلید" بجا می‌ماند چون او هم "سرمشق درجه دوم و سوم است" (در حالیکه دموکراسی عقیده به‌فریدیت هرکسی دارد و هر فردی با یستی مستقل باشد. بعارت دیگر بایستی عین خودش باشد، شبیه به‌دیگر نباشد. خودش، صورت مخصوص به خودش را داشته باشد. خودش، صورت خود را ببای فریند. آن "صورت کمالی" حق ندارد که ازا و بخواهد "شبیه" به صورت واحداً یا ایده‌آل مجسم بشود. اما در دنیا نت، همیشه رهبر و مظہر رسول، این ایده‌آل یا سرمتشق مطلق هست. با گذاردن این صورت واحداً یا ایده‌آلی، هم‌ا فرا دیابا و سنجیده می‌شنوند چون با خود سنجیده نمی‌شنوند و صورتی برای خود آنها قائل نیستند، با یستی در تشبیه به‌آ و در تقلید ازا و در تلاسی به‌آ و خود را محسوس زند. بدینسان، فقط نقص، با نسبت به‌آ این "صورت کمالی" نقص است. ازا بینرونیزد را سلام، "سیره محمد" را نوشتند. سیره با تاریخ فرق دارد. سیره برای تمثیل و تشبیه و تلاسی و تقلید است همین‌طور در انجلیل، مسیح بعنوان یک "ایده‌آل مجسم" یا سرمتشق تجلی می‌کند. (البته تناقضاتی در این مسئله هست که در مقام کله مفصلی که در شریعت دیگری درج می‌شود، توضیح داده شده است) این "مفهوم کمال" این ایده‌آل بخصوص که در یک شخص، مجسم شده است، تعیین "هویت نقائص" را می‌کند. این "مفهوم کمال" هویت و مقدار رنقاوی را مشخص می‌سازد.

البته هرکسی و یا هر چیزی، نسبت به‌آ این کمال و ایده‌یا شخص، انحراف دارد و هیچ‌گاه تقلید و تلاسی و تشبیه، به‌آ اصل نمیرسد. چون هرکسی یا هر چیزی، نسبت به‌آ این کمال و ایده‌آل، اختلاف دارد، همین "اختلاف" دلیل بر نقص است. "اختلاف" همیشه بمعنای "نقص" و "ضعف" گرفته می‌شود. در حالیکه فرد، در دمکراسی با داشتن استقلال و فردیت، تلاش برای خلق صورت خودش می‌باشد. "اختلاف" با دیگری یا با "صورت کمالی" بعنوان "نقص" درک نمی‌شود. در "صورت کمالی" هر فردی در تشبیه، با یستی فردیت خود (اختلاف خود) را بعنوان نقص در مقابل آن کمال درک

کنندو با یستی بکوشدا این اختلاف را که درست "مشخصه" است "کم بکندوبکاهد تا به دیگری شبیه بشود. درحالیکه با ظهور فردیت، و معیار رقرا رگرفتن خود انسان، این "تشبه و تاءسی و تقلید" در محدوده بسیار تنگی پذیرفته می‌شود و فقط میتوانند انگیزه‌ای برای "یا فتن خود" با شدوتا مدتی مشخص پذیرفته شود.

انتقادی که "صورت کامل و ایده" یا سرمتشق یا رهبر، از من می‌کند، برای اینست که من شبیه به‌آ و بشوم و در شبیه شدن به‌آ، کاملاً خواه‌شده. درحالیکه با مفهوم فردیت واستقلال، این اساس بهم ریخته می‌شود و چنین کاری برضد استقلال و فردیت می‌گردد.

همان (دیگر بودن) هر انسانی، نسبت به‌آن "صورت کمالی" نقص اساسی و نقص وجودی است. در صورتیکه در مفهوم فردیت، درست همین "اختلاف"، ارزش و اهمیت اورا مشخص می‌سازد. من هستم چون مختلف با دیگری هستم. بر همین اختلاف است که‌ا و با یستی شخصیت خود را ببای فریند. بنا بر این مفهوم انتقاد که استوار بر "صورت کمالی" و رهبرالله و سرمتشق است، سلسله آزادی از انسان می‌کند. هر چیزی با یستی طبق آن "صورت کمالی" واحد بشود، در حالیکه دموکراسی، برای هرکسی، فردیتی واستقلالی قائل است و مختلف بودن صورت اوا و فزا یش این اختلاف و "ناشبیه ترشدن او" پیشرفت بسوی استقلال و فردیت و خلق نهائی "صورت خودش" می‌باشد.

در "صورت کمالی" این صورت وا بیده و شخص، بر تروبا لاترو شریف تراز دیگران است. همه چیزها ناقصند و نقصان با ا و سنجیده می‌شوند و در هر چیزی و هر کسی این "نقص" نسبت به‌آن کمال "با یستی" نابود شود. این نقصی که نسبت به‌آن کمال شناخته می‌شود، با یستی قربانی گردد. و بقول غزالی در کمیای سعادت "عدالت" اینست که ناقص برای کاملاً قربانی شود.

یعنی انسان که ناقص است، با یستی خفغان بگیرد و خود را قربانی کند تا آن "صورت کمالی" واحد "جا" صورت خودش را بگیرد، ا و نبا یستی "صورت خود" را داشته باشد. ا و با یستی فقط "صورت واحداً" (در تورات) یا "صورتی را که خدا برای اوساخته" (در قرآن) داشته باشد.

انسان، وقتی کاملاً می‌شود که شبیه‌ای این "صورت کمالی" بشود. همیشه بر تروبا لاترو کا ملتربا یستی به پست ترونا قصر و وضعیت تروجا هلتر، حاکمیت و نظام را و ولایت داشته باشد. ازا نجا که کمال (در حقیقت واحد)، کمال مطلق

است، بنا برایین حاکمیت و نظارت و ولایت نیز مطلق است یعنی ناقص و فانی و خرد، حق انتقاد او عتراف و مقاومت (که اصل اولیه هر دموکراسی است) در مقابل "آنچه باقی و عظیم و عالی" است، ندارد. یعنی رهبر، حق حاکمیت مطلق دارد.

حقیقت، همیشه در دین، در "شخص" مجسم میشود، حقیقت و خدا، بدون واسطه، یک مفهوم غیر دینی است. حقیقت با ید "شخص" شود بایستی خدا شود بایستی رسول شود بایستی ما م شود بایستی فقیه شود، واسطه از خدا (یا حقیقت)، انفکاک تابع و مطیع و تسلیم "کمال و بقاء و عالم و عظیم" باشد. این را انتقاد نمیگویند. این را میگویند حکومت، نظارت، امر، ولایت.

بدینسان، حقیقت یک میزان و معیا را در و همیشه حقیقت و نما بینده حقیقت یا "تا ویل کننده یا تفسیر کننده" رسمی کتاب مقدس یا آیدئولوژی، یا رهبر واحد است، که حق انتقاد دارد.

ولی در دموکراسی بجای این "وحدت معیا را انتقاد"، و "وحدت فرد انتقاد" کننده یا "هیئت واحد انتقاد کننده"، "کثرت موازین انتقاد" و "کثرت انسانهای انتقاد کننده" می نشیند. همه، حق انتقاد دارند، چون همه آزادند چون آزادی "تنها معیا را انتقاد است و همه آزادند.

از کمال و بقاء و جامع و علو ناقص و فانی و جزء و نزدیک

کمال، با قیست، کمال، متعال است. کمال، جامع است. کمال، عظیم است. انسان، وقتی به این بقاء، این علو، این عظمت، این جا معیت (فراگیری)، اهمیت و ارزش میدارد، و اینها نقطه ثقل زندگانیش بودند، آنچه فانی و گذرا، آنچه ناچیزو خرد، آنچه جزئی و نزدیک بود، بی ارزش و بی اهمیت یا کم ارزش و کم اهمیت بود و توجه از اینها منصرف نمیشد.

انسان چشمش به ابدیت و کمال و علویت و جا معیت و عظمت دوخته شده بود. ناگهان نقطه عطفی در تاریخ پیدا شد و نظر از آن دورها به نزدیکیها افتاد. نظر به خردها و ناچیزها افتاد، نظر به بی اهمیت ها و تحقیر شده ها افتاد، نظر به جزء ها و گذران ها و نقص ها افتاد. آنچه میگذرد، مهم شد. آنچه نزدیک بود، مهم شد. آنچه، خرد بود مهم شد. آنچه گذرا بود، مهم شد. با مهم شدن "نزدیک ها"، "گذرانها" "خردها" "نقصها" تحقیقات در همه علوم روانی و انسانی و جسمانی و مادی شروع شد. "کذر"، دیگر مانند تفکرات قرآنی و آنجلی، محتوى "فنا" نبود. تحول، منحصر و محدود را "فنا" نبود. دنیا و تاریخ و زندگی بعنوان "فنا" درک نمیشد. بلکه "تحول و گذر"، دو بعد کا ملا" تازه پیدا کرده در یونان، روزگاری کشف ولی فرا موش شده بود.

تحول و گذر، در آغاز معنای "گسترش و از هم گشودگی و شکوفائی" پیدا کرد. دنیا و حیات دنیوی و مادی، وجا معه و فرد، در آتش فنا نمیسوختندواز این خاکستر فقط روح و آخرت و بهشت باقی نمی ماند. بلکه حیات فرد و حیات اجتماع و دنیا، گستردگی میشند، در زمان از هم گشوده میشند، از هم بازمیشند، "ثروت اختلافات و تنوع" خود را نشان میدانند. زندگی تجربه فنا نبود بلکه تجربه گسترش و از هم گشودگی بود. حیات هرجا معهای، واجدتاً ریخ شد. آغاز تاریخ هرجا معهای، اصل تاریخ شد. دنیا، تحول و گسترش پیدا کرد. زمین، تاریخ گسترش و گشا یش پیدا کرد. تاریخ، دیگر برای "عبرت" نگاشته نمیشد. با لآخره تحول و گذر، بانفی کردن معنای "فنا"، معنای "خلاصیت" پیدا کرد. عمل انسان، آفرینش شد. عمل انسان، ضروریات تاریخ و جهان و اجتماع را

تحقیر میکردند. آنچه نزدیک و فانی بود، وسیله‌الت برای تامین بقاء
میشمرد، یعنی بخودی خودهیچ ارزشی نداشت.

حس، تابع وحی و عقل بود. عقل، تابع وحی بود. هرچه بیشتر از با لا (علو)
نزول میکرد، هرچه دورتر بود (تنزیل)، هرچه از آسمان بود، ارجمند بود.
دورترین، مهمترین و حاکمترین بود. با دوره رنسانس (با زیائی) یکباره
فجرا یعنی تجربیات تازه هویا شد. شناخت حسی، شناخت اساسی وریشهای شد
که هر بناهی میباشد است برآن قرار گیرد. در شناخت نزدیک، شناخت خردها،
شناخت گذروت حول و جزء، بجا ای "شناخت کمال و بقاء و ابدیت و غایت"، نقطه
اصلی معرفت انسان شد. مطروه دین و اقبالیت ها و ... بی اهمیت ها و
بی اعتبارها از قعرتاریکی و انتها موبدنای بیرون آمدند. از سر، اختلاف
و تمايز در "واحدهای اجتماعی" که داس باقاً از آن چشم پوشی میشد (در مقابل
امت و بشریت و امپراطوری) نمودا رگردید.

اقوا مشنا سی، ملل شنا سی، کشف شد. ملت‌ها بتدریج با خودآگاهی به عرصه
دنیا و تاریخ‌قدم‌گذاشتند. قیام مهای ملی و قومی شروع شد. قیام طبقات
محروم و مطروح که هزاره‌ها در نزدیکیها از نظر مفقود شده بودند، در خرید
ناپدیدا رشد بودند. در فنا ای دنیا بفکر باقی آخوند صیر میکردند، آغاز
گردید، زن و کودک که بعنوان "ضعیف"، مورد تجاوز و تحمل قرار میگرفتند،
حقوق مساوی با اقویا که میردان بودندیا فتند. همان‌طور که "فرديت" و
"شخصیت"، افتخار شد، از سر "قومیت" و "ملیت"، آگاهانه موردن تائید و
شناخت قرار گرفت. دیگر بشریت در تما می‌اش، "یامیت (بشریت هم‌عقیده)"
نتوانست جاذبه‌کهنه‌اش را داشته باشد و نتوانست افکار را بخود محصور
سازد. این واحدهای کوچک‌تر ولی ملموس تر و واقعی تر، برای خود جای باز
کردند. در قبال آن واحدهای عالمگیر و فراگیر اما موهوم وایده‌آلی و دور،
این واحدهایی که ریشه‌های نیرومند تاریخی و واقعی واشتراک سرنوشت
و احساس و عواطف دارند، با زجان گرفتند.

با کلمه‌دکارت که "من میباشدیم پس من هستم"، اندیشیدن، بعنوان یک عمل
وجودی فردی، درک و تجربه شد. فکرا ز عالم "ایده = مُثُل" به "عقل" فررو
نمی‌نشست و یا در آن منعکس نمی‌شد. و "وحی"، از عالم با لامکوت خدائی
به قلب انسان هبوط و نزول نمیکرد (که با واسطه قراردادن جبرئیل باز
دور تر و عالیتر میشد) اندیشیدن با موجودیت "فردی" گره میخورد. اندیشیدن

میشکست. انسان میتوانست، سرنوشت خودش را بسازد. انسان میتوانست
جا معد خودش را، فرهنگ خودش را بایا فریند. ملت، آفریننده‌تا ریخ خود
میشد. عمل، معنای خلاقیت پیدا کرد.

با مفهوم‌فنا، فقط خدا بودکه میتوانست خلق کند فقط کمال، میتوانست
بیا فریند. انسان از لحاظ خلاقیت، عقیم بود. "گذرو آن" اهمیت
یافت. تمتع از زندگی فانی، ارزشی اصیل شد. "دنیا دیگر مزروعه آخوند
نبود. دنیا و جسم و سیله رسیدن به بقای آخری نبود. بلکه زندگی در تامیتی
که در دنیا دارد، ارزش‌گسترش و بالیدن و شکوفیدن و پژمردن داشت. زندگی
دنیوی، وزین و ارجمند شد. نقش میتوانست، کمال را بایا فریند. ضعیف،
میتوانست قوی بشود. امیال و شهوات میتوانست استحاله به اوج و علویت
بیا بد. انسان، وقتی به کمال و جا معیت و بقاء و عظمت و علویت اهمیت میداد،
در بی‌جهان بینی‌و در پی‌دین بود. چیزی که همه را در برقیگیرد، اهمیت داشت.
هرچه عالمگیر بود، هرچه فراگیر بود، هرچه مطلق بود، هرچه با تما میت سرو
کار داشت، اهمیت داشت. چیزی که فراگیر بود، تما میت داشت، عالمگیر
بود، اولویت داشت. دین، فراگیر باشد. امت، همه‌جهان را در بر میگرفت. ایده،
وکل، اصل میشد. با توجه به گذرو نزدیکی و خرد، "خرده‌های
ناچیزو محقر" اهمیت پیدا کردند. چیزهای پیش پا افتاده، چیزهایی که ارزش
توجه نداشتند موردن تحقیق و مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار گرفتند. "واقعیت"，
مهم شد. مطالعه دریک "جزء ناچیز" که بینا اطمینان میداد و نتیجه‌اش قابل
کنترل و مشخص بود، برای عمالي که نتایج نا مشخص در آینده نامحسوس و نتا
شناخته داشت، ارجحیت یافت.

(که من کلمه "تکبود" را برای آن بکار میبرم، مرکز واقعی
شد. از سر، "فرد" اهمیت یافت. انسان با خودش، شروع کرد. نزدیکترین
چیزها و "خودش"، "حسن" بود. نزدیکترین چیزها و "ما ده" ، "تجربیات
مستقیم درونی اش" بود.

یقین و اطمینان بر تجربیات بلاوا سطه و مستقیم قرار گرفت. در گذشته،
نزدیکترین چیزها انسان، خدا یا کمال یا هدف غائی، که در واقع دورترین
چیزها بودند، بود. انسان، دوباره ارزش به "حس" داد. در حال لیکه "وحی" و
"عقل" که همه وزنها شان بر "دور" و "علو" و "کلیات" و "بقاء" و "ایده" و
"کمال" قرار داشت، حس را تحقیر میکردند. ما ده را تحقیر میکردند. خود را

در زبان دیگرها زلحت صرف و تحوا از لحاظ منطق درست باشد
استنتا جا تشنیز همه صحیح باشد و نساجا مهمدا شته باشد، با وجودا ین یک جسم، بیجا نست. ما فوتش یک را پورت (خبرگذاشت) است. فلسفه در او پاراد این چهل سال، فلسفه زبان بود. انسان با کلمه‌ای که در قعر روحش ریشه دوانیده وطنین اش، ناگاهانه هنگهای روانی او شده، میتواند بینید بشد. محمد هم در جهان زبان عربیش میانند بینید و مفاہیم زبان عربی از تفکرات او قابل انفکاک نیست. کسی که تفکرات محمد را از زبانش جدا نماید، افکار اورانابود میسازد. اگرچنانکه و "جهان شمول و جهانی" نوشته است و افکارش در قالب هرزبانی، روح مردم را به انتزاعی آورد، اگر این مفاہیم واقعه معانی مشخص و ثابت و روشن دارد، چرا برای قرآنی که بزبان دیگر ترجمه شده است از لحاظ فقهی و فکری و کلامی اعتبار قائل نمیشوند؟ معنای فقهی یا معنای کلامی یا معنای شرعی آنرا بطور مجزا و با تفاوت از زبانی بتوان بزبان دیگر نقل کرد، (تا زهاین عمل میسر نبوده است و در همه ملل مسلمان کلمات دینی، همان کلمات قرآنی است که زبانشان را پراز و صدعا خته است) اما "زندگی کلمه" را نمیشود به کلمه مقابله کنند در زبان دیگر، انتقال داد. هر کلمه در هرزبانی فردیت دیگرو زندگی دیگری دارد. مثلاً کلمه "کافر" را بهیج زبانی نمیشود ترجمه کردو درست در همین کلمه، اصل اکراه، اصل عدم احتراز به عقاید، اصل تحمیل وزور نهفته است و ازان انفکاک ناپذیر است.

این ما را بیچی که در این گفته ها پیمودم خواستمندان دهم که این مفاہیم کمال و حقیقت و احکمه باشد، شا مل مفاہیم کمال و جا معیت و انصاص روابقاء و علوبیت هم هست و توجه به این مفاہیم چه لطمہ ای به اقتضا دو حیات اجتماعی و شخصیت و فردیت ورشود آگاه بوده است و چهار چوبه ای برای ایجاد همه نوع حکومتها مطلقه و مستبده چه درگذشته چه در حال چه در آینده شده و خواهد شد.

این انتقاد که برپا یه "صورت کمالی" تحقق می یابد، برای تغییردادن مردم برای "تطابق دادن آنها به یک کمال مخصوصی" است. این انتقاد همان امر به معروف و نهی از منکراست که انسان را بر طبق مفهوم ثابت و مشخصی، تغییر میدهد و انسان، با یستی فقط همین تغییر را بخوبیده دوچار میگردد. این همان داستان "صراط مستقیم" است.

نژدیک و انفرادی بود. آگاه بودن و بودن، یکی بود (تساوی آنکه ببود و بود) هما نطور، اندیشیدن، ساخت روحی و فرهنگی یک ملت را پیدا کرد. در واقع، افراد، برای این زمینه‌ها ریخی وزبانی و فرهنگی میانند بینید. چنانکه بزودی مشخص شده تفکر زنده، تفکریست که با انتباق برخوصیات فرهنگی و فکری و روانی یک ملت پدیده میگرد (گسترش و خلاقیت). فلسفه، یک فلسفه بین المللی وجهانی نبود، بلکه یک فلسفه فرانسوی و فلسفه انگلیسی و فلسفه آلمانی و فلسفه آمریکائی، هر ملتی، تا ریخت فکر و تاریخ تحول فلسفی خود را داشت. فلسفه هر ملتی رنگی خاص و جانی خاص موضوعاتی خاص و ساختمانی خاص وزبانی خاص داشت.

ملت هست، وقتی فلسفه و رنگ فکری مستقل خودش را دارد. امروزه ملتها ای که از لحاظ فرهنگی نیرومندترین ملل دنیا و پیشرفته ترین ملل دنیا هستند، تفکر و فلسفه خود را دارد، براساس همین "استقلال و فردیت ملی"، بدون ترس و واهمه، با ملل دیگر تبادل افکار میکنند و میتوانند بهتر هم دیگر را بفهمند، چون تفاهم واقعی احتیاج به استقلال فکری دارد. تایک زبان بین المللی نباشد که بعنوان "زبان مادری" در رگ و خونش برود، نمیتواند جهانی بیندیش. هر "ایده"، بحسب خصوصیت انتزاعی بودنش، کلی و عمومیست و بدین سان جهانی میاندیش. هر "ایده"، بحسب خصوصیت انتزاعی بودنش، کلی و عمومیست و بدین سان جهان شمول است. اما با این جهان شمول بودن، دلیل این نیست که "جهانی" است.

هر مفهوم مختصری نیز جهان شمول است. اما این جهان شمول بودن، با این معنا نیست که این مفهوم در همه جا بطور زنده و جاندار درگ و تجربه میشود و بدل می نشیند.

ما هنوز با زبان قرآنی که هزا روجه از مدل با آن عادت کرده‌ایم، این را بطره از داریم. زبانی را کسی میفهمد که بقلبش بنشیند. "مفاہیم زبانی" یک متفسر، که روح اور امیسا زند، چهار چوبه زنده اندیشیده است. این مفاہیم زبانی زنده، که ریشه‌های ناپیدا ای در قعر روان اودارد، مودیست که از آن افکار تازه خود را میسازد. چنین مفاہیمی زنده، به اجازه نمیدهد که در زبان بیگانه دیگری بهمان نشاط و سرشا ری وفوران، بیندیش.

زبان و فکر، دو عنصر از هم انفکاک ناپذیرند. هر کسی خواهنا خواه میتواند فقط در زبان خودش "زنده" و "نشاط آور" و "جانب خوش" بیندیش. اندیشیدن

انداختن وراندن مردم به یک راه است که پیش می‌بین شده است و هر کسی با یستی همان یک راه را برود.

جزا این یک تغییر برای تطابق و تشبیه و تائیسی به یک کمال و یک صورت، همه تغییرهای دیگر، عملی "ضدحقیقت" و "ضدخداد" است " فقط این تغییرات تغییری است که آنرا جازه داده می‌شود و هر تغییر دیگری که انسان بخواهد بحیات خودی را بدافکا خودی را به احساسات و عواطف خود بدهد با طل می‌باشد. اما آزادی، حق تغییر در جهتی است که انسان می‌خواهد.

وقتی من فقط امکان "تغییر" را دارم تا بیک هدف برسم و طبق یک صورت بشوم، این دیگر آزادی نیست و وقتی یک کمال هست که با یستی به آن رسید، بفرض اینکه خدا هم انسان را آزاد خلق کرده باشد، این آزادی چه نتیجه‌دارد؟ این آزادی، فقط امکان گمراهی خواهد شد. انسان به هیچ صورتی خلق نشده است و انسان نبا یستی شبیه هیچ صورت واحدی بشود، همه‌ای نهانی آزادی و استقلال و فردیت است. آزادی یک حرکت خودجوش و از قعر درون انسان است برای اینکه "خود" را با کورمالیها، با کجرویها با هزاران اشتباها و هزاران لغزشها و انحرافها، بیا بد. هر انسانی را خود را به صورت ناشخص خود می‌یابد. هر کسی را خود را بصورت خودکه پیش معین و مشخص نشده است بلکه کم کم در تلاشهای یک عمر، در سرگردانیها، در جستجوها، در حیرتها، بدون انتظار خودش، بدون معرفت قبلی اش مانند کوهی از زیرا قیانوس نمودا رمی‌گردد، میرود. "تعیین مسیر تغییر"، "تعیین صورتی که خط و ما هیئت تغییر را مشخص و محدود و منحصر می‌سازد"، "نفی آزادی انسانی" است.

تعیین مسیر تغییر، تعیین صورت واحدی که با یستی تغییرات طبق آن انجام می‌گیرد، که مسیر نجات (رسنگا ری) و سیر راهی بخش تکا ملی و مسراط مستقیم و دین واحد خوانده می‌شود، همه کنترل "تغییر و حرکت" انسانی است، همه منحصر اسختن امکان تغییر انسانی است. تغییرات انسانی، تحت نظرات وهدایت و رهبری یک عقیده، یک رهبر، یک گروه قرار می‌گیرد. چطور چنین دینی می‌تواند تحمیل عقیده نکند و آزادی "تغییرات و حرکت" را که با یستی قبول امکانات مختلف را بکند و بهمراه این امکانات تغییر و حرکت، حق مساوی بدهد نگیرد؟ مگر آنکه م رو فراموش کرده اند که خودشان می‌گویند که "دین حق" یک دین است (حقیقت، واحد است) وایشان میدانند که دین

نژدخدا "اسلام" است.

چطور می‌شود که وقتی دین فقط یک دین با شدادرها هی در دین نباشد. دین دیگری "حقیقت ندا ردو موجودیت ندا رده که را هانتخابی و امکان گریزی باشد. بنا بر این راه گریزی جز قبول آن یک دین نیست. برای تائیداًین نکته، کلام خود محمد را شاهد می‌مایم ورم (که می‌گوید کل مولودی ولد علی الفطره حتی ان ابوه یهودانه و یمنصانه و یمسانه) (هر چهاری از مادر برفطرت پاک اسلامیت تولد می‌شود بعد پدر و ما درا و را یهودی یا یمنصانی یا مجوسي می‌کنند. ترجمه از آیت الله مطهری)

یعنی همه‌ای دیان (یهودیت و مسیحیت و زرتشتیگری) انسان را از دین اصلی اش که اسلام باشد، "منحرف، میسا زند". یعنی اگر کوک بخودش و اگذاشته می‌شود (بغض) مسلمان بود. یعنی همه‌ای دیان دیگر، حقیقت واحدی که آنرا زده هر چیزیست، به مردم می‌پوشانند و آنرا گمراه میسا زند. بعبارت دیگر آنها مردم را علیرغم طبیعتشان، منحرف میسا زند. اگر اه، همیشه موقعی پدیده می‌آید که عملی بر ضد طبیعت ما، یا بر ضد عادت ما، یا بر ضد را ده ماکرده شود یا آزمایخواسته شود. بدین سان همه "اهل ادیان" بازور و اگر اه مردم را اسلام بر می‌گردانند و برق را نیده اند. در فقه اسلامی، انسان می‌تواند فقط یک تغییر به عقیده اش بدهد و فقط می‌تواند مسلمان شود. اگریک مسلمان، مسیحی شدا و را می‌کشد. اگریک یهودی، مسیحی شدا و را عذاب میدهد و جرم حساب می‌شود اینها اگر اه وزور نیست؟

وقتی خدا وندبا انسان می‌باشد ای اش را می‌بست که انسان همیشه تابع خدا و تابع رهبران برگزیده و منتخب اوباشند در قرآن اعتراف می‌شود که انسان این میثاق را "طوعاً و کرها" قبول کرد. یعنی در خود فطرت و میثاق الستی، اگر اه در میان بوده است. بسیاری حاضر بقبول میثاق خدابوده اند. پس دین اسلام که بر اساس این فکر اصلی قرار دارد و در بر اساس همین فطری سازی دین، وحدت در دین، از همان آغاز با زور و اگر اه همراه بوده است. چون فقط یک دین است که فطری ساخته شده است و در حدیث بالا محدث شان میدهد که ادیان دیگر در این تولید اگر اه با اسلام، رقات و مسابقه دارند. همه در فکر تحمیل خود بر انسان هستند. ادیان همه یک دین هستند. به این نتیجه می‌رسد که یک دین با یستی ریشه ادیان دیگر را بکند و خود جای همه را بگیرد. چون همه با طلندبا یستی آن حقیقت واحد که آنرا زده هر چیزیست بر

چرا طوما رسلطنت و ا ما مت درهم پیچیده میشود

تساوی در هیچ

انسان، تساوی را که امروزه آل سیاسی و اجتماعی خود میشماید در قعر عدم خودکش کرد. ما وقتی "هیچ بودیم"، با هم "تساوی بودیم". انسان تساوی را در قعر حقا رتش کشف کرد. انسان اصیل ترین چیزها را درا و جها و در آسمانها نمی‌باشد. خیلی چیزهای اصیل و دوست داشتنی و عالیقدر از همین پست ترین نقاط بر میخیزند. تساوی همچنین سرنوشتی را داشته است. نخستین "تساوی" که انسان بدان رسید، "تساوی در هیچ" بود. همیشه برای ایجاد "قدرت مطلق"، با یستی مردم را "هیچ" ساخت. قدرت، مطلق نمیشود، تا دیگری به صفر محض نرسد. قدرت، با یستی دیگران را هیچ بکند، تا خود "قدرت مطلق" بشود. این منطق طبیعی و ضروری هر قدرتی است.

قدرت طلبی، همیشه احتیاج به "هیچ بودن مردم در مقابل خود" دارد. هیچ و مطلق همیشه بهم پیوستگی دارند. "هیچ" همیشه در مقابل هشست را میطلبد. ضعف مطلق در مقابل قدرت مطلق می‌باشد. وقتی یکی به قدرت مطلق میرسد که همه قدرتها را دیگر در مقابل او تبدیل به "صفر" تبدیل به "ضعف محض" بشوند.

بدینسان هر قدرتی میکوشد که قدرت را از افراد و گروهها، تا آنجا که میتواند

همه ادیا ن دیگر سلطه بیا بدو آنها را یا نابود سازد. یعنی همه ادیا ن هر کدام با همین دعوی حقیقت و احدها را کمیت مطلقه برا نسان برا نسان، رقابت میکنند و هر کدام مدیگر را بجز خود متهم به تحمیل میکند و خود را مستثنا میسازد و حقیقت و احدها را کمال ضمیعی و ازلی انسان میداند. "فیضی ساختن یک عقیده"، یا "عقیده ای را در آغاز زد و طبیعت انسان گذاردن یا فرض کردن"، سلب هر نوع حق و امكان وقدرت برای "تغییر عقیده" است. سلب هر نوع حق و امكان وقدرت برای تغییر عقیده یعنی سلب همه آزادیها از انسان. سلب آزادی بدینسان که در فطری ساختن اسلام صورت گرفته است، بزرگترین تحمیلها و استبدادهاست، چون فطرت انسان با هیچ دینی و عقیده ای خلق نشده است بلکه فطرت انسان فقط با آزادی خلق شده است. انسان با هیچ دینی بدنیانمی‌آید و هیچ میثاق ابدی با خداشی نبسته است. انسان آزادا زهر عقیده ای متولد میشود. واين اصل حقوق بشر است.

۱۱ دسامبر ۱۹۸۴

بگیرد تا همه در مقابل او، هیچ قدرتی نداشته باشد. وقتی همه در مقابل او، هیچ قدرتی ندارند، و همه در برابر او، در همین هیچ بودن، مساویند، آنگاه میان خودشان نیز مساوی میشوند، اما مساوی در هیچ.

خصوصیت مشترک همه قدرتها مطلق چهالهی، چه زمینی اینست که با یستی همه در مقابل آنها مساوی در هیچ بشوند.

همه را خدا وندواحد، از خاک یا از هیچ می آفرینند. روحی را نیز کشیده در او قیدم، روح "ا مرخودا وست". این روح که در واقع امرا وست، اورابه آخرین درجه تا بعیت تقلیل میدهد. اورا از خاک می آفرینند، چون "خاک"، حکیرترين و پست ترین چیزا است. از اینگذشته "عمل آفریدن"، هدفش این است که "تا بعیت مغض انسان" را به انسان تلقین کند. با قبول مفهوم خلقت، وجود انسان "در تما میتش تابع" اراده مغض "خدا که قدرت مغض است، میشود. انسان "هست"، تا وقتیکه آن قدرت مطلق "بخواهد" و انسان "نخواهد بود"، وقتیکه آن قدرت مطلق "نخواهد".

و این آخرین حد تا بعیت است. بعبارت دیگر، انسان به خودی خودش، "هیچ" است. وقتیکه همه افراد، "صفروهیچ" هستند، با همسر " تقسیم قدرت" مبارزه نمیکنند، نسبت بهم رشگی ندارند، در هم دیگر تاشیری ندارند. کسی قدرت نمیخواهد، کسی استقلال و آزادی نمیخواهد، چون دیگری هم مانند او، هیچ است. انسان در مقابل خدا که قدرت مغض است یا در مقابل سلطان که قدرت مغض است، احتیاج به آزادی واستقلال و فردیت ندارد. توحید و سلطنت هردو بر همین فلسفه استوار بودند. قدرت مطلق چهار خدا چه از یک سلطان، مردم را به یک ترتیب و با یک کروش، هیچ میساخت.

آنها را با هم مساوی و هموار میساخت، وجود عدم هر فردی، به "اراده" خدا یا شاه یا پیغا میریا امام بستگی داشت. از اینرو، چنین جا معهای تابع "اراده سلطان" یا "اراده خدا" یا یک "جبار" بود.

تابع "اراده" یکنفر بودن، مطیع "از کسی" بودن، یعنی "آغا ز مساوی شدن در هیچ" و وقتی این تابعیت، مطلق شد، انسان نیز بطور سراسری خود را تابع مطلق "امروا راده" میکند، و هیچ میشود، بعبارت دیگر، "اراده ای از خود" ندارد.

تعريف شخصیت اخلاقی و شخصیت اجتماعی، برپایه همین "اراده" است. کسی یک "شخص" هست که دارای "اراده" باشد. "برده"، چون تابع اراده مالک

خودش هست، "شخص" نیست، بلکه فقط "چیز=شیئی" است. از اینرونیز خرید و فروش میشود.

ملتها واقوام و امپراطوریها، هزاره ها به این "تساوی در هیچ" عادت داده شده بودند. با تئوریها و جهان بینیهای متفاوتی، این "تساوی در هیچ" را مطبوع همه ساخته بودند و با "ایمان" به هیچ بودن خود و همه چیز بودن قدرت مطلق، احساس غرور و افتخاری در آنها ایجاد کرده بودند. این احساس برگزیدگی در اثرا یعنی "ایمان"، آن هیچی "رامی پوشانید". "ایمان" با ایجاد "احساس برتری و امتیاز" - واقعیت را که "هیچ" است می پوشاند. غالباً دیان و جهان بینی ها، مردم را فقط متوجه این "تساوی" میسازند و دادن این تساوی را مایه فخر را متیا ز خود می شمرند. ولیکن به مردم نمیگویند که "تساوی در چه؟". درست نکته ثقل همین سؤال است که تساوی در چیست؟ تساوی این دیان و جهان بینی ها، "تساوی در هیچ" است. انسان از "خاک پست" خلق شده است. خلق شدن همان تابعیت وجودی صرف به "اراده خدای مقدر" است.

تساوی میان انسانها، از تساوی آنها در مقابل خدا یا در مقابل سلطان مشتق میشود. مردم، مساویند، چون در مقابل خدا در هیچی مساویند. در اثر مقابل شدن با خدا و هیچ شدن در مقابل خدا، آنگاه میان خودشان مساوی میشوند.

"مفهوم تساوی" که از قرن هیجدهم در دنیا شعله ور شد، دیگراین "تساوی در هیچ" نبود. افراد، متوجه شدن که خودشان "چیزی" هستند. متوجه فردیت خودشان شدند. انسان موقعی آزاد است که فرد مستقلی باشد. بنا بر این، یک فرد، موقعی "هست" که در مقابل دیگری، قدرتی مساوی با دیگری داشته باشد.

تساوی بکلی معنای دیگر پیدا کرد. انسان از "هیچ بودن" و "صفربودن" بیرون آمد. انسان "هست"، وقتی "قدرت دارد". انسان "هست"، وقتی "فردی مستقل است". تساوی میان انسانها به یقینه از "تساوی آنها" دارد. مقابل قدرت مطلق "مشتق نمیشود. تساوی استوار بر" را بطریمیان انسانها" بود. انسان با انسان دیگر مساویست، چون قدرت مساوی با دیگری دارد. انسان دیگر، تساوی خود را با دیگری، برای اینکه خدا آنها را زیک مشت خاک پست آفریده، یا در مقابل سلطان هیچ هستند، استنتاج نمیکرد. در

مردم را از عرصه سیاست کناره گیرسا زند. دخالت مردم در سیاست موقعی میسر میشود که مردم بداشتن قدرت علاقه پیدا کنند و ارزش اخلاقی و اجتماعی به آن بدهند. سیاست موقعی پیدا یش می‌یابد که دین و اخلاق دست از تحقیر و متهم ساختن و کشیف ساختن سیاست برداشته. چه مقدار را زرگاری که جا معه برای پیشرفت و ارتقاء خود لازم دارد و یعنی در اثرا یعنی کشیدن نام سیاست بوسیله دین و اخلاق، خود را از سیاست کنار میکشد.

موقعیت‌کننده "یک فرد" در اجتماع حکومت میکرد، یا طبقات مختلفی، شبات ودوا متأریخی در اجتماع پیدا کرده بودند و نمیخواستند موقعیت خود را از دست بدهند، تا مبادا "نظم اجتماع" بهم بخورد، قدرت و قدرت خواهی را بدنام وغیرا خلاصی میخوانند تا کسی نخواهد که از مقام خود، از طبقه ابدی خود، از موقعیت ثابت اجتماعی و سیاسی خود، خارج بشود. تا چنین تئوری سیاسی یا دینی بر قلبها و فکرها در اجتماع مسلط است مردم بخودی خود نمیخواهند از طبقه خود، یا از مقام خود خارج بشوند و درست چنین عملی را یکنوع تخطی و گناه میشنانند. بدین جهت نبا یستی اندیشه‌دکه در دوره ساسانیان وجود کاست (طبقات ثابت ابد) بعنوان محرومیت و فشار درک میشد. این ادعا، صحتی ندارد و این نسبت تجربیات خود را به این ادوار تعمیم بدهیم.

جهنم به اوج قدرت

درا جتماع ساکن، کسی قدرت نمیخواهد. هر کسی در مقام خود نمیخواهد ثابت بماند. هر چیزی، کمالی دارد. هر کسی با یستی فقط به کمالی که در و نهاده شده برسد و نبا یستی با لاترا زان برود. از این گذشته، این "قدر مطلق" است که حق "طبقه‌بندی قدرت" هارا دارد. و وقتی او این قدرت‌ها را از بالا تشییت کرد، با یستی طبق اراده اورفتار کرد. کسی نبا ید قدرت بخواهد. اوست که به هر کس، هر چه بخواهد قدرت میدهد. و هر چه اوقات به هر کس داد، با یستی پذیرفت و با همان قناعت کرد. این طرز تفکریست که قدرت مطلق در مردم را یجا دمیکند.

تا انسان، هیچ قدرتی ندارد و "تعیین قدرتی" که با یستی داشته باشد "به دست اونیست، و تا موقعی که قدرت، فقط از طرف خدا یا قدرت مطلق در

در آنجا "فاصله بی نهایت" قدرت مطلق از انسان ایجاد مفهوم تساوی را میکردد. در حالیکه از این بعد قدرت ایجاد مفهوم تساوی میان خودان سانها بلا اسطه و صیل و مستقیم و بدون فاصله بود.

تساوی و مساوی بقہ برای قدرت‌تجویزی

وقتی از تجربه "تساوی در عدم" به تجربه "تساوی در وجود" رسیدند، ناگهان تحول تازه‌ای در جهان سیاسی و اجتماعی رخ داد. انسان ناگهان به "تجربه‌اصلی" رسید که کم سراسر جهان را فراگرفت. انسان "در آنچه هست"، با دیگری برابراست.

تساوی، تساوی وجودی شد. و درست با این تجربه، سیاست یک "التهاب عمومی" شد. سیاست کششی شد که همه را فراگرفت. اساساً سیاست، به وجود آمد.

درگذشته در میان خدا و انسان فقط یک رابطه یکطرفه قدرت بود. هما نظرور شاه یکطرفه میتوانست قدرت ورزی کند. با این تجربه تازه، انسان درک کرد که، و وقتی "هست" که در اجتماع "قدر دارد" و وقتی "آزاد" هست که با انسان دیگری، و با هر انسانی "قدر مساوی" دارد. بنا بر این با "مفهوم تساوی" که قلب‌هارا تصرف کرد، سائمه رقابت در کسب قدرت و مبارزه برسر قدرت، در همه انسانی خشید. انسان با یستی قدرت داشته باشد، تا باشد. انسان با یستی قدرت مساوی با دیگری داشته باشد، تا آزاد باشد.

از اینجا بود که "قدر" و "قدر تجویزی" چیز مطلوبی شد. قدرت خواهی، ایده‌آل هرفردی در اجتماع میگردد. بدینسان، جامعه، سیاست و شدت قدرت، معنای مثبت اخلاقی و اجتماعی پیدا نکند، سیاست، امریست منفور. هنوز نفرت از سیاست، با قیمانده تحقیر "قدر خواهیست"، که خود قدرتمندان درگذشته بین مردم ایجاد میکردند. خود خدا، تحقیر قدرت خواهی را میکند. هر قدرت مطلقی، برای اینکه خودش بی شریک در قدرت باشد، قدرت خواهی را "یک شهوت شیطانی و اهریمنی" میداند. علتش هماینست که نمیخواهی هداقیب داشته باشد. جائی که "قدر مطلق واحد" هست، سیاست وجود ندارد. جائی سیاست هست که همه قدرت بخواهند و قدرت را اخلاقی و دوست داشتنی بدانند. جائی که بنا ما اخلاق و دین، قدرت و قدرت خواهی را بدنام میسازند برای اینست که

با خودا یعن ایده‌آل را می‌آورده که "همه مقامات قدرت بدون استثناء" بخصوص با لاترین مقامات قدرت، با پیستی قابل‌وصول "برای همه" باشد. در مفاهیم امامت و رسانی و سلطنت و... این با لاترین مقامات قدرت، از دسترس وصول و از اماکن وصول برای همه‌خارج هستند. بحسب تئوریها که با نظر جهان پیوند میدارد، این مقام را خدا هرکسی برگزیند، به او می‌دهد. این مقام، بدینسان از دسترس مردم خارج می‌شود. چنین مقاماتی، فقط متعلق به خدا و در تصرف خدا است.

اما "مفهومتسا وی"، وقتی درنتیجه‌گیریها بیش به آخرین نتیجه‌رسید، می‌بینند که این نتیجه‌گیری صحیح نیست. سلطنت والوهیت، خود، مردم را مساوی می‌سازند ولی این تساوی ولودرهیج، نتیجه‌ای معکوس آنچه می‌خواهند می‌دهد.

چون وقتی در اجتماع تساوی حقوقی و سیاسی و پرورشی است که انسانها مساوی هستند و مکان رسیدن به همه قدرتهای انسانی برای همه‌بازا است. پس چرا سلطنت، چرا امامت، ... چرا حکومتی که از انسان برانسان است. در تصرف و در این مکان رسیدن برای همه‌باشد؟

توجه و تمرکز همه نفرت‌ها به شاه و امام

در دوره‌ای که همه "مساوی ساخته می‌شوند" و ناگهان معنای این "تساوی درهیج"، تبدیل به "تساوی در قدرت" می‌شود، افراد حساسیت خاصی به "آخرین مقام" و "با لاترین مقام قدرت" در اجتماع پیدا می‌کنند. وقتی همه مردم مساوی شدند، فقط یکنفریا چند نفرند که با "همه مردم" نا مساوی هستند. در گذشته "عدمتسا وی" که میان طبقات و افراد فراوان و گروههای فراوان تقسیم می‌شد، نفرتها نیز پخش می‌شدند. نا مساوی بودن، در همه جای اجتماع بود.

انسان نفرت از "عدمتسا وی" را در هزار متفاوتی می‌کرد. ما وقتی "قدرت مطلقی" در اجتماع پدیدآمد، نفرت از عدمتسا وی تمرکز در یک نقطه می‌شود. اما قدرت مطلقی مانندشان (و سلطنت مطلق درا روپا قرن هیجدهم)، مجبورند که "قدرت‌های متوسط" را که میان آنها و مردم‌قرا را رندازبین ببرند.

در کشورهای اسلامی این یک امر عادی بود. وزراء و رؤسای اقلیم زیارت‌خان ای در زمان حیاتشان، مورد تجاوز خلیفه‌ی سلطان قرار می‌گرفتند و تمام اموالشان

اجتمع، فقط و فقط به شکل "وا می" داده می‌شود، وهیچکس حق به داشتن قدرت "از خودش" ندارد، اشتہای آزاد قدرت در انسان به تلاش نمی‌افتد. ولی وقتی دریافت که هرکسی خودش مقدار قدرتش را می‌تواند معین کند و قدرت از تلاش خودش نتیجه می‌گیرد و قدرت "وا می" نیست، بلکه زائیده از آزادی و فردیت و استقلال "هرکسی است، تلاش برای قدرت شروع می‌شود و اشتہای قدرت انسان را فرا می‌گیرد. انسانی که هزاره‌ها این "سائقه قدرتش" با این تئوریها و ایدیان کوشه و فشرده شده است، ناگهان بحالی افراطی "اشتہاء قدرت" پیدا می‌کند. همانند مردمی که مدتی مددبازن معاشرت نداشتند، بکلی زما مشهود خود را از دست می‌دهند. این یک امر طبیعی است. تقصیر فسا دانسان یا بدی انسان نیست. تقصیر، این تئوریها و جهان بینی‌ها دارند که منفذ خروج معمدل قدرت خواهی را هزاره‌هاست که بسته بودند، تقصیر، شاهان را وند، که‌ای این راه را هزاره‌ها سد کرده بودند. البته با کوچکترین امکان قدرت یا بی، اشتہاء قدرت خواهی بعضی افراد و گروهها به اندازه‌ای شدید است که بزرگترین خطر را برای ایجاد آزادی و مساوات از نو پیدید می‌آورند.

در چنین موقعیتی، فردی که قدرت می‌خواهد، ایده‌آل آنست که به "با لاترین قدرت موجود در اجتماع"، در صورت امکان برسد. در هر حال هرکسی می‌خواهد به آخرین حد قدرتی که ممکن است برسد. وا آنچه که این "اشتہاء التهابی"، چشم هرکسی را نسبت به استعداد خودکور می‌کند، خواهنا خواه هرکسی می‌خواهد به قدرتی بیش از آنچه استعدادش را در برسد. ا و می‌خواهد، رئیس جمهور بشود، ا و می‌خواهد نخست وزیر بشود. ا و می‌خواهد هدایت کتا توپ پرولتا ریا بشود. ا و می‌خواهد دولتی فقیه بشود، ا و می‌خواهد ناپلئون بشود.

بالطبع یک نوع هرج و مرچ قدرت طلبی بدون رعایت موازین دموکراسی، پدید می‌آید و روی همین اصل است که انقلابهای دموکراتیک، بیزودی شکست می‌خورند و تبدیل به دیکتاتوری می‌شوند. اما این دیکتاتوریها بربنیاد همان "تساوی سازی قرنها و هزاره‌ها" قرار دارده است. هنوز در دلهان نقش بسته است.

"سائقه‌ای که در این مفهومتسا وی" در دلهان آتش می‌گیرد، دیگر خواهان ندنسی نیست و نمی‌توان با "منفور را زی قدرت"، تشفی و تسکین داد. مفهومتساوی،

نتیجه‌نهایی میرسد. سنت سلطنتی، صاف کننده و بولدوزر را، تساویست. همینطور مفهوم توحید، بولدوزر را هتسا ویست. آنها به خاطر مطلق ساختن قدرت خودا ین کار را میکنند. ما جریان تاریخ بر عکس نتیجه میگیرد. آنها مردم را مساوی در هیچ میکنند ولی مردم با مساوی شدن، در می یا بندکه آنها مساوی در وجودند و آن قدرت مطلق همانسانی و شبیه آنهاست و مستثنی از این تساوی انسانی نیست. سلطنت، بعنوان "بالاترین قدرتی که هیچ‌گاه بطور تساوی امکان وصول برای همه مردم دارد"، از بین میرود. چون این مفهوم بر پرده‌ها ن تساویست که خودش پدید آورده است اقدامات خودش، خودش را از بین میپرد.

با آنکه بنا "رئیس جمهور"‌ها قلابی، همه‌جا مقامات استبدادی ایجاد کرده‌اند، ولی "مقاومت رئیس جمهوری" با وجود آنکه "یک شخص آنرا محدود به خود ساخته است اما در هر حال "تبیث ابد تاریخی اش را دریک خانواده و حتی دریک شخص" از دست داده است و هنوز از لحاظ "تئوری" یک امکان برای همه مانده است. همین وجودیک حق در تئوری، ولوا نکه عمل نشد، ولی حقیقت که در آن زندگانی مانند اینجا بازگشت به آن باقی میماند و مترصد تحقق آن هستند. اما در سلطنت، نه تنها از لحاظ واقع، بلکه از لحاظ "تئوری" نیز این امکان نیست.

"مساوی ساختن مردم" کاری نیست که دموکرا سی به آن بپردازد. مساوی ساختن مردم، کاریست که هزاره‌ها خود دیانا و ایدئولوژیها و جهان بینی‌ها انجام داده‌اند. قدرت، با بسته برای افزایش خود، از سوی "از مردم فاصله بگیرد" و با بسته به همه‌تا بعین خود "یک نوع" قدرت بورزد. در واقع همه‌با ید "هیچ" "با شندوا و همه‌چیز" تا و بتواند بهمیکنوع قدرت بهورزد. و انسان موقعی میتواند بی‌دیگری بیشترین قدرت را داشته باشد که دیگری، تابع محض "اراده" و "بشود". این منطق ضروری هر قدرتیست. چه مفهوم "توحید" در اسلام و مسیحیت و یهودیت و چه مفهوم "سلطنت" بر همین منطق قرار دارد.

همینطور درا ین چند قرن، سلطنت، ایجا ب" قدرت مطلق "میکرد و خواه ناخواه شاه میباشد. همه مردم را مساوی سازد و همین علت سلطنت‌های مطلق میکوشیدند که قدرت‌های متوجه را حذف کنند. بدینسان فقط یک " نقطه

شبانه ضبط میشد. مالکیت ثابتی بمعنای اروپا وجود نداشت. قدرت، مطلق" در دست خلیفه‌یا شاه بود. شاه هم درایران، این طبقه را تقریباً "از بین برد. کم کم این قدرت مطلق میشود و جا معه‌مساوه ساخته میشود و نتیجه این عمل اینست که همه سلطنت‌ها، خود را به دموکراسی را صاف میکنند. دموکرا سی، نتیجه‌ای داده مات خود سلاطین است. خودشان برای بدست آوردن قدرت مطلق، مردم را مساوی می‌سازند و با مساوی ساختن مردم، تنها یک انسان باقی میماند که "نا مساوی" با دیگران است و این "نا مساوی بودنش"، بی‌نها بیت زیاد است. تنها قدرتی که "اختلاف سراسر آوری" با مردم دارد، در چشم همه فرو می‌رود و مورد غبظه همه مردم‌قرا رمی‌گیرد. بخصوص آنها یکی‌هه در این او اخراج طرف قدرت مطلق، به پائین افکنده شدند. همان اشرف، همان مالکین عمدہ،

از طرفی، هرچه قدرت مطلق شود، همه مقامات قدرتی، فقط از آن قدرت واحد، سرچشم می‌گیرند. این مقامات قدرت، آزاد برای بدست آوردن و برای مساوی برقه ورقا بست در قدرت نیستند. در حالیکه با استشمام آزادی، اشتهاء قدرت‌خواهی بی‌نها بیت بالارفته است، همه مقامات حساس قدرت از دسترس این گروهها که سیاست شده‌اند (روشن‌فکران، طبقه متوسط ...) خارج می‌شود و "با ز" برای رسیدن و تصرف کردن نیست، بلکه عملاً "با بستی از بالا (از همان قدرت مطلق) منصوب یا انتخاب گردد.

مردم و بخصوص این گروهها که اشتهاء فراوان سیاسی پیدا کرده‌اند و حقشان نیز هست، راه رسیدن خود را برپا یه‌لیا قلت شخصی و مبارزه و مسابقه آزاد، مسدود می‌بینند. هر کسی می‌بیند که خود طبق شخصیتش، و طبق اصول مشخصه می‌رده منصفانه (آنها بع تلون مزا جی قدرتی از بالا شد) نمی‌تواند حائز قدرت بشود. بلکه رسیدن به قدرت، آخرا لامر، دلخواه‌هایمان قدرت مطلق و احذا زبا لاست.

بر همین اساس، نفرت و کینه‌توزی و دشمنی و ضدیت و مبارزه، با قدرت مطلق شعله ورمی‌شود و با لآخره روزی میرسد که تبدیل به "حریق ملی" می‌گردد. از این نیروست که سلطنت، وا مات همان تساوی را که خود ساخته، آفت وجود خودش می‌شود.

این آخرین نتیجه‌ایست که مفهوم تساوی میدهد و رسیدن به این نتیجه یک ضرورت تاریخی است که نمی‌توان مانع آن شد. سنت سلطنتی خودش به این

تاكтик های منحرف سازی از قدرت خواهی

با افزایش روز بروز قدرت خواهی در دنیا آزادی و مساوات، مسابقه شدید برای رسیدن به مقامات قدرت، بخصوص مقامات درجه اول، بیشتر میگردد و قدرت‌های مطلق، از هرشکلش و با لطیع سلطنت نیز خطر خود را در وجود این مسابقه درمی‌یابد.

از این رو سلطنت و یا امامت و یا دیکتا تور میکوشد به این مبارزات برای رسیدن به قدرت، انحراف بددهد. سیاست، فقط در صحنه‌ای بوجود می‌آید که مسابقه برای رسیدن به قدرت صورت ببندد. هرچاکه تاکتیک برای انحراف قوای سوائچ از این مسابقه قدرت، طرح شد و عملی گردد، سیاست آزاد و اساساً سیاست نا بود ساخته می‌شود.

تاكتیک‌های انحراف از رقا بتها سیاسی و مسابقه برس قدرت، مختلفند، از جمله آنکه صحنه‌ای که مسابقه صورت می‌گیرد، نبا یستی "صحنه سیاسی" باشد. این سبقت جوئیها با یستی در دنیا ورزش، یا هنر (شعر، موسیقی...) یا در تمنع جوئی ولذت بروی و با لآخره در مدوشیک پوشی و در دنیا تجارت و صنعت و ما لکیت صورت گیرد و همچنین در "اهمیت دادن به زندگانی خانوادگی" صورت گیرد.

اینکه سلاطین و دیکتا تورها و مستبدین، با زار شعر را گرم می‌کنند، برای این نیست که فقط علاقمند به ادبیات هستندیا برای ترضیه خود پسندی احتیاج به مذا حی دارند. اصل مطلب اینست که میخواهند قوای فکری بسیاری از هنرمندان و روشنفکران را در قناتها خاصی بیندازند و از سیاست که همان قدر تجوئی است منحرف سازند. هر شاهی و مستبدی و ما می، قدرت کلمه و نفوذ آنرا در قلوب و افکار می‌شناشد. محمد هم میدانست که شاعر "اغواگر" است، قدرت ساحره دارد. هما نظر که برای یک سلطان یا رژیم میتوانند غواصند میتوانند بر ضد آن سلطان و رژیم نیز اغوا کنند. همچنین سبقت جوئی در لذت بردن و تمنع گیری، یکی از بهترین راههای انحراف از سیاست است. "مشغول سازی" به هرشکلش، انحراف از سبقت گیری در بازی قوای است. حتی نماز خواندن در مساجد و شرکت در مراسم مرتبت و پیاپی مذهبی نیز، انحراف قوای از سیاست است یا حداقل، انحراف قوای از سایر سیاستها و حصر قوای دریک سیاست است. البته مسابقه در تجارت و صنعت و ما لکیت، یکی از قناتها مهم‌ترین انحراف از

نا مساوی "درا جتما عبا قی می‌ماند. نفی "الوهیت" با "نفی سلطنت" به "مفهوم با لاترین قدرت"، موازی با همروی میدهد.

کشاکش حسد و قدرت

با انتشار مفهوم تساوی به معنای تازه‌اش و ایمان مردم به این ایده‌آل، "حسد" نیز شدت پیدا می‌کند همان نظر که "رقابت بر سر قدرت" نیز نهایت شدت را می‌یابد. کوچکترین برتری اجتماعی و یا برتری حیثیت و یا قدرت و احترام‌گذازی، موجب انگیختن حس حسادت می‌گردد. عصر دموکراسی، عصر پیدا یش حسادت و مسابقه برس قدرت است. از این رو نیز هست که سراسر مقامات قدرتی در سیاست، در اجتماع، در هنر، در حقوق در پرورش، با یستی مقامات باز "باشد. بدین عبارت که "برای همه طبق قواعد مخصوص بازی، قابل وصول باشد. این مقامات به هیچ طرزی نبا یستی با اشخاص گردد" شایسته بخورند. هر نوع "برتری" با یستی طوری برای همه "مشروع و محقق" باشد که بتوانند "حسد" خود را تسکین بدهند و مهار بینند و گرنده هر نوع "برتری" و متابیز قدرتی "که استوار بر لیاقت شخصی و فردیت و کارآئی و ارزش‌نشاشد، حس نا عادالتی و حسادت را برخواهد" نگیخت. حسدی که در همه بیدار و بسیج شده است، فقط در شرایط خاصی قابل تشفی است.

مبارزه منفانه اجتماعی برای کسب قدرت، با یستی بر موازین قواعدی مانند قوای دورزشی که مقبول طرفین هست، باشد تا مردم طبق مراعات این قواعد، به آن بر سردو و وقتی که این مقام را "می‌بازد"، متولی به "روشهای نا مردانه و خدنهای مزورانه" نشود.

اما وقتی که "رسیدن به مقامات قدرتی"، سرچشمه اش شاهی امامت یا ولایت فقیه یا مثلًا "هیئت حزبی خاصی" باشد، این دو اصل (لیاقت شخصی و قواعد منصفانه بازی قدرت) متفقی می‌شود و اصل اولیه رسیدن به قدرت، وفاداری و تابعیت از آن سرچشمه قدرت می‌شود و این گونه تملق گوئیها و وفاداری‌ها و تابعیت‌های شخصی، غالباً استوار بر "بی لیاقتی" و "فقدان شخصیت" است اشخاصی که از نظر مردم یا نزدیکان لیاقت رسیدن به آن قدرت را نمایند را درد این بازی طبق قوای عدم منفانه ای از پائین صورت نگرفته، موجب شدت حسد در مردم می‌گردد.

همین طبقه متوسط در محرومیتشان از قدرت، امکانات انقلاب را فرا هم ساختند. چونا ین طبقه هم حق بیشتر به قدرت داشت، هم آن دگی بیشتر برای رسیدن به قدرت داشت و هم نزدیک به "قدرتهاهای بالا" بود درست همین "نزدیکی به قدرتهاهای بالا" آنها را عذاب میداد، چون بسیاری از این "نزدیکان به مراکز قدرت" لیاقت بیشتر برای احراز آن قدرتهاهای شتندو همینها از فقدان "قوا عدم منصفانه بازی قدرت" رنج می برند و همینها از بی لیاقی این "رجال انتسابی" بیش از همه رنج میبرند. حالهمه اینها این جریانات را فرا موش کرده اند و میخواهند میان "بدیا بدتر"، بدرا انتخاب کنند. میان "مستبد و مستبدتر"، مستبدرا انتخاب کنند. انتخاب، انتخاب میان "آزادی و استبداد" است، میان "خوب و بد" است. نه میان "بد و بدتر"، نه میان "مستبد و مستبدتر".

انحراف قوا از قدرت به حسد

با بیدارشدن ایده‌تساوی با معنای تازه‌اش، دو سائمه شدید رکنا رهم در انسان، به تلاش می‌افتد. یکی "حسد" و دیگری "قدرتخواهی".
مانع شدن از "مسا به درکسب قدرت" ، بلاقله سبب میشود که نیروهای انسانی به سائمه "حسد" سرازیر میشوند.
عدم تحقق سائمه قدرت‌تجویی و ترضیه‌آن، و ممانعت از این مسابقه‌آزاد، سائمه "حسد" بیش از حد تیروپیدا میکند و حالت خطرناک و مخرب در اجتماع پیدا میکند.

فعالیت سائمه حسد، تمام جریانات اداری و همکاری را در چار اشکالات می‌سازد. از این رو، در اجتماعی که ایده‌آل آزادی وتساوی، قلوب را تسخییر کرد، با یستی، مقداری از تساویهای اجتماعی و سیاسی و حقوقی و پرورشی تحقق یابد، تا از این حجم خطرناک و مخرب حسد بکاهد و گرنه، فقدان این تساویهای حداقل، سائمه حسره را بحال تأثیج رامی آورد و کارآئی سازمانها و اتحادیه‌ها و کارهای تعاونی بی نهایت میکاهد و "زنگی" "نا راحت شدن از موفقیت دیگری و عدم تحمل موفقیت دیگران" ، امورا جتماعی را مختل می‌سازد. البته با فکر تساوی، تنها راهنمی حسدا بطور مطلق، نست که "تساوی مطلق میان همه افراد اجتماع برقرار گردد، چون مفهوم تساوی، حساسیت

سیاست است .
اما این صحنه، ما نندشمشیر دوسرمیما ندچون تجارت و ما لکیت و صنعت، رابطه بسیار نزدیکی با قدرت سیاسی دارد. مالک و صنعتگروبا زرگان، میباشیتی "قدرت سیاسی" داشته باشدتا بتوانند تجارت و ما لکیت و صنعت خود را تضمین کنند. با لطبع طبقه مالک و صنعتگروبا زرگان عطش برای دخالت در سیاست، و داشتن قدرت سیاسی بطور مستقیم و غیر مستقیم دارد. ما لکیت و صنعت و تجارت بخودی خودا بجا دقت در میکند (البته در شرایط خاصی) ولی محمدرضا شاه بدها این طبقات قدرتی که زائیده ضروری از موقعیت شان هست، نمیدا دبلکه این قدرتها را آنها سلب میکرد.

مالک بودندوبا زرگان بودندولی در ازاء این مالکیت و شرکت و بازارگانی، قدرت مربوطه اش را نداشتند. قدرتی که هر مالکیتی ایجاد میکند، از آنها گرفته بود. قدرتی که هر تجارت، ایجاد میکند، از آنها بریده بودوا یعنی "محرومیت" ، از محرومیتهای اساسی بودکه سلطنت را نا بودساخت . طبقه متوسط، که میباشیتی بر اساس ما هیئت قدرت اجتماعی و سیاسی داشته باشد، از دسترسی به قدرت، قطع شده بود. اگراین طبقات، قدرت سیاسی و اجتماعی که زائیده از موقعیت و مالکیت و کارشان هست، میداشتند آخوندها به قدرت نمیرسیدند. ولی این طبقات و اصناف و گروهها فاقد قدرت اجتماعی و سیاسی بودند. طبقه متوسط ایران مانند طبقه متوسط اروپا نبود. طبقه شرکتمندان بزرگ ما نندش و تمندان بزرگ اروپا نبود.

شاه میگذاشت که این طبقات مالکیتی و تجارتی و یا شغلی داشته باشند و میگذاشت لذت و تمتع جسمانی از آن ببرند، اما نمیگذاشت، این عوامل برای آنها ایجاد قدرت کند.

همین محرومیت علیرغم همه تمعنها و خوشگذا رانیها، سبب نارضایتی شگفت انجیزی شده بودکه حا لدر اروپا و آمریکا بکلی از یاد بردند. شروعی که با خود قدرت نمی آورد، لذت ندارد. موقعیت اجتماعی و فرهنگی و پرورشی و هنری که قدرت خاکش را نمی آورد، لذت ندارد. چون مقدار و کیفیت آزادی عمل در انسان به بستگی به مقدار این قدرت دارد. هر قدرتی نباشد حتماً "کشیف و آلوده و ضدا خلاقی" باشد. روشنفکرها ایرانی چه بخواهند و چه نخواهند همه جزو همین طبقه متوسط بودند. هنوز طبقه سوم و کارگروعا مهدرا ایران از لحاظ آگاهی بود سیاسی، بیدار نشده بودند و شا بیده نوز هم بیدار نشده اند.

شگفت انگیزی در مردم برای "کوچکترین نا مساوی بودنها" و حتی "نا مساوی شمردنها" ایجا دمیکند.

ریشه حسدا را بطور مطلق فقط در اجتماعی میتوان از بین برده که همه با هم "تساوی مطلق" پیدا کنند. واين ایده آل بسیاری از آيدئولوژیهای اجتماعی و سیاسی است. جامعه بدون حسد، جامعه کاملاً مساویست. و تساوی مطلق، فقط تساوی در هیچ است. دو انسان را در قدرت و در وجود در راه، هیچگاه تمیشود مساوی کردند. براين تنها مكان مساوی شدن، هیچ شدن وهیچ بودن (بی خود بودن، بی منی بودن و بی نهایت حس فدایکاری و کمترین حس خودخواهی است).

اما از آنجا که این "تساوی" که دنیا را به حرکت آورد دلها را تصرف کرد، تساوی در هیچ نبود بلکه "تساوی در قدرت" بود. همیشه جاذبیت ایده تساوی، عقلها را از ما هیبت آنچه باشد مساوی باشد" منحرف میسازد. هوزهم غالباً مردم دنیا "تساوی در هیچ" را بآنها بیت علاقه در تئوری میپذیرند، چون توجه آنها چنان جذب در تساوی میشود و چنان سرمتش از مفهوم تساوی هستند که به "در هیچ بودن" اصل "توجهی نمیکنند. ایده آل اینست که انسان با دیگری مساوی باشد. حال در هیچ هم هست، مانع ندارد. حسد، تمیخواهی دیگری بیش از ما باشد. ما وقتی هیچیم، دیگری هم باستی همان هیچ باشد. از آین رو "حسد" کمترین ارزشها و کمترین کیفیت زندگانی و کمترین معیار روحی و فرهنگی را در جا مغایر تتفییذ و تحمل میکند. همیشه اجتماع باستی در سطح "پائین ترین فکر و فرهنگ" و احساسات و اخلاق "با استدتا هیچکسی ایجاد حس حسدنگند. معیار حسد، همیشه" فروترين سطح است. اگر در جامعه ای نباید حسد باشد، پس باستی همه خود را به شکل پائین ترین درجات فرهنگی و هنری و اخلاقی درآورند. این کشش به پائین، کمدراء را شهدناهیا دمیکردد، عامل بسیار بانفوذی در حسد مکراسی است و حداقل "تنظیم هر بهایین ارزشها و سطح فکری و سطح زندگانی و...." ضرورت زندگانی در چنین اجتماعاتیست.

از این رو رژیم های دموکراتیک، چه سویا لیستی چه کمونیستی، ایده آل خود را در تحقق "تساوی مطلق" میدانند. این "حسد" وبالطبع "نا راضایتی همراه با آن" و احساس محرومیت مدام که ملازم با مفهوم تساویست، رفع گردد. ولی جامعه های دموکراتیک هیچ وقت نخواهند توانست، حسد را از بین برند. مسئله اینست که "مسا بقه برای کسب قدرت"

برای همه "باز" باشد، تا این حسد، تقلیل یا بدو با لاترین مقدار حسد، نشان همین "عدم آزادی در کسب قدرت" است. حسد را با اخلاق و با "تساوی مالکیت" ،...، تمیشودا زبین برد. ازا ینگذشته حسد با بدباشد تا بتواند حس سیاست خود را در مقابل "فقدان آزادی برای کسب قدرت" نشان بدهد.

اگرچنان که حسد را زبین برد شود، بلافاصله قدرت بدهست یک فردیا گروهی خواهد افتاد و اعراض و کنترل قدرت از بین خواهد رفت. فقدان حسد، درجا معا، خطر برای "مطلق شدن قدرت" دارد. همیشه قدرتها مطلق، میکوشند که "حسد" را از بین ببرند تا تنفیذ و تحکیم قدرت مطلق شان، ممکن گردد. در اثر عدم تحقق ایده آل تساوی و آزادی، حسد را کشورهای دموکراتیک چه چیز و چه را است به شدت بی اندازه وجود دارد. هر چندشکل لطیف بخودگرفته است ولی شدت شد با این لطفت ظاهری بیشتر هم شده است. ازا ین در علوم اجتماعی هردوبلوک، مطالعه مسئله حس بعنوان یک عامل مهم اجتماعی و سیاسی واقعی است، جزو "محرمات" شده است.

چون جوامعی که ادعای "دموکراتیک بودن" دارند، این تساوی را محقق شده نشان میدهند و بدین ترتیب، حسدنا بدبوده باشد. ازا ینجاست که جزو "آداب ظاهری" اینست که حسد را پنهان سازند، و حسود بودن، یک عمل زشت است چون بدایمان به دموکراتیک بودن جامعه و ملت شن، صدمه میزنند. حسد بدین سان، از بین نمیروند، بلکه زیر پرده میروند و داشکال لطیف تر پیش میکند. در کشورها ئی که هنوز دمکراسی مستقر نشده است، حسدشکل کاملاً بدوي و خشن و وقیحا نهاده اند. بخصوص دراین جوامع حسد، یکی از موائع مهم پیدا یش "افراد برجسته" میگردد. عملاً بطور متداول طبقه روش فکر و بسایار متوسط، همیگر را از ترقی بازمیدارند. سلطنت و امامت (مفهوم الوهیت) این قوه ما نعده را در همان پائین برای بالارفتن ایجاد کرده است. هیچکس نمیگذرد، دیگری با لاتر رود. هر کسی را هم پیش فرست دیگری را سدمیکند.

حس دیگر مسئله مهم اجتماع است که مستقیماً با مسئله "تساوی" و "قدر" و "آزادی" سروکار دارد. ملعون کردن و مترو دساختن اخلاقی، و دینی "حسد" در گذشته، برای این بود که افراد براي "قدر" مطلق سیاسی در اجتماع یا قدرت مطلق الهی که شکل خلافت و امامت بخود میگرفت خطرناک نشوند اما حالا برای از دست ندادن ایمان به "وجود دمکراسی" در سویا لیست یا سرما یهداری است. واين هم برای اینست که دمکراسی، بیشتر شود.

دیگران کشیدن که خودشا هدرا بن زمینه سرمشق همه بود، یکار کار معمولی شد و بالطبع همه حسدهای مها رشد و یا خواب رفت، ناگهان بیدار شدند. فرد، شروتش را "از خودش" میدانست، قدرتش را از خودش میدانست و با یستی دراجتماع به آن غروروا فتخاردا شد، و درست این عمل بر ضد مفهوم "خدا داده بودن قدرت و شروت و تقوا و علم و ... بود و کسیکه آن کار را میکند، خواهنا خواه این سیستم فکری و دینی را بهم میزنند و عالمی را که مانع ابرا زوفعالیت حسد میشد، از میان بر میدارد. و این بنیادا بدئولوژیکی که "نظماً و رانگاه میداشت"، خودنا بود میسا زد، اقرا پزبانی یا روانی خود به این اصول، نفی "واقعیت" را نمیکند. فقط این اعتراف زبانی یا روانی به خود، مانع درک شکاف میان "واقعیت" و "عمل و یا فکر خود" میشود.

اراده مشترک اجتماعی بنای اراده مطلق و احادف ردي

ایده آل تساوی، وقتی جان تازه گرفت، که "تساوی در هیچ" ترک شد و "تساوی در قدرت" یا "تساوی در وجود" جای آنرا گرفت. سحرایده آلتساوی در همین تساوی در قدرت، تساوی در وجود بود. "تساوی در هیچ"، "تساوی در فدان شخصیت" بود، انسان با دیگری مساویست وقتیکه او "خود" نباشد و وقتی که او "من" نباشد. "خود بودن" و "من بودن" شراست، شیطانست که "منیت" دارد. وبالطبع این تساوی فقط در "نفی اراده فردی" ممکن میشد. با "نفی اراده های همها فراد" با یستی یکنفربا شد که بجای همه و برای همه "اراده کند". درجا معهای که در واقع فقط و فقط "یک فرد"، "وجود" دارد و این فرد، فرد مطلق میباشد. در چنین جامعه ای از لحاظ تئوری، نبا یستی هیچ فرد دیگری وجود داشته باشد.

"اراده مطلق" در مقابل "فقدان قدرت تصمیمگیری مردم، واحتیاج تام همه که یک فرد برای شان تصمیم بگیرد" قرار دارد.

تساوی در "بی ارادگی"، "تساوی در بی شخصیت" بود و فقدان "اراده و شخصیت دراجتماع" احتیاج مبرم به وجود داشت "اراده مطلق" و یک "فرد مطلق" داشت. از طرفی، "فقدان شخصیت" یا "فقدان اراده فردی" بطورکلی ایجاد

دموکراسی، به حل تی که رسیده است باقی بماند. در اسلام و مسیحیت، کسی نبا یستی حسده سعادت وقدرت دیگری ببرد، چون سعادت، موفقیت وقدرت، نتیجه مستقیم تلاش خود فردنیست بلکه "خدا است که تعز من تشاء وتذل من تشاء" هر که را اومیخوا هد عزیز میکند، هر کس را او میخوا هد ذلیل میکند، هر که را اومیخوا هد رزق و مالکیت و علم وقدرت میدهد یا ازا و میگیرد. بنا برآین در برا بنیاده "خدا داده" نمیشود "حسد" داشت. سلطنت، خدا داده است. مال، خدا داده است. علم و میان و رزق خدا داده است بنیاده "نیجه خدا میدهد، نمیتوان حسد برد." احساس محرومیت "بدینسان، از بین میزود. در این ادیان بخودی خود هیچگاه "احساس محرومیت" نمیشود. احساس محرومیت به این شدت که نظاماً جتماعت را سرنگون ساخته و میسا زد، نه در اسلام نه در مسیحیت بود و هست.

از این گذشته بر همین ایده، سعادتها و مالکیت و موفقیت ها، پاداشیست که خدا در برا برآ طاعت میدهد. کسی که کسب رضا بیت خدا را کرده است، به این موفقیت ها میرسد. فقیر بیشتر احساس گناه و تقصیر در مقابل خدا داشت. فقر خود را نتیجه "عدم لیاقت" یا درا شر "عدم اراده خدا" در مورد او که یک عنصر کاملاً دلخواه است و تصمیماً شاستوار ربر" یک میزان نیست، بلکه میزانش هم در اختیار روتصرف خودش میباشد، میداند. اینها همه مانع از یجا دخسادت و بالطبع "احساس محرومیت" هستند.

از اینگذشته "اعمال و رفتار نیک" را نبا یدنشان داد، تا حسد دیگران را بر نیانگیریز، شرود را نبا یدنشان داد، قدرت را نبا ید به رخ دیگران کشید، حتی کار خوب (تقوا) را نبا یستی آشکار کرد، از طرفی همه اینها از خدا است و ایجا دهیچگونه لیاقتی و افتخاری برای کسی نبا یدبکنند، چون این خدا است که میکند.

بنابرآین فرد نبا یستی در نما یش دادن، به حساب خودش بگذارد، از طرفی چون تقوا نیز "معیا رب رب بودنست" نبا یستی آشکار کرد. این تاکتیکها، همه مانع "ای را ز حسد" میشند یا آنرا مهار میکرد. اما در ایران با آمدن نسیم فرنگ، وافکار تساوی در معنای تازه اش و آزادی و فردیت به معنای تازه اش، این اخلاق دینی که "مانع انگیختن حسد" میشد، بكلی بکنار زده شد. "شرود خود را به رخ دیگران کشید" قدرت خود را به رخ

"احتیاج به ایمان" میکند کسی که اراده و شخصیت ندارد با یستی "ایمان" داشته باشد. وقتی خودش نمیتوانند لحظه به لحظه تصمیمگیردوا را دهد بکند، با یستی "ایمان" به کسی که همیشه برای اوتocomیم خواهد گرفت داشته باشد، یا با یستی "ایمان" به حقیقتی ثابت و یکنواخت و واحد داشته باشد (چه دینی چه یک ایدئولوژی غیردینی) که عملاً برای او همه چیزها تا ابد تصمیم گرفته شده در آن هست و حتی از "اراده" ندارد. فقدان "اراده خود" را با "ایمان به یک شخص" یا "ایمان به یک حقیقت" ثابت و واحد جبران می‌سازد.

مساوات وقتی برای انسان، ایده‌آل میشود که انسان از "هیچی" بیرون بیا یدوچیزی بشود. و انسان چیزی هست، موقعیکه "صاحب اراده" هست، صاحب شخصیتی است.

انسان "یک شخص" است، وقتی "اراده" دارد، اما وقتی درتلش "فردبودن و شخص بودن" افتاد، دیگر نمیتواند با دیگری "مساوی" و یا حتی "مشابه" بماند. با "فردشدن"، دیگرا و حتی از "ایمان به شخص دیگر" یا "ایمان به حقیقت ثابتی" ندارد. اراده متحرک اوجای ایمان را میگرفت.

وقتی "اراده" نیست، "ایمان" جا یگزین آن میشود. ایمان همیشه علامت فقدان اراده‌فردی است. با آمدن اراده، فرد از دنیا ای تساوی، خارج میشود. انسان با ایده‌آل تساوی شروع میکند ولی برای تحقق تساوی در وجود، به "فردیت" کشیده میشود و با فردیت و مساوی و راده، با دیگری، "غیرمساوی" میشود. عاداتی را که هزاره‌ها در "تساوی درهیج بودن" کرده‌اند (احتیاج به تکیه به اراده‌های دیگری + احتیاج به یک حقیقت ثابت است) درا وود را جتماً عش باقی می‌ماند.

ایده‌آل تساوی که از "تساوی درهیج بودن" متوجه "ایده‌آل تساوی وجودی "شده بوده تناقض میرسد. "وجود"، غیرمساویست. فردیت، غیرمساویست. اراده، غیرمساویست. انسان "به وجودی آید"، وقتی "غیراز دیگری" میشود. انسان وقتی از هیچی بیرون آمد، غیراز دیگری میشود. جامعه‌ای را که درهیچی با هم مساوی بودند، میشد آرام و منظم نگاهداشت. راه‌این‌کارا یعنی بودکه "هیچ فردی" "به وجودنیا ید. فقط یک فرد وجود داشت.

یا خدا یا سلطان یا امام.
من ها و "شخصیت‌ها" را با یستی از بین بردو با قطع این فردیت‌ها و من‌ها،
جا معه‌همیشه در تساوی درهیج، آرام می‌ماند.

اما "تساوی و آزادی" معنا یش این بودکه با یستی "شخص" ، "اراده مستقل" داشته باشد. ما "شخص با اراده مستقل" نمیتوانست "مساوی با دیگری" باشد. "قدرت مطلق" (خدا - سلطان - خلیفه - دیکتا تور - اما) همیشه یک راه حل داشت. "فردیت" با یستی نابود ساخته شود. هر کسی "اراده از خود داشت"، با یستی از بین برود. "اراده از خود داشتن" و "خود بودن" را چیز منفوری میکرد. مردم را ترغیب میکرد که درهیج بودن (مطیع بودن، عبودیت) با هم مساوی بماند.

اما قدرت مطلق (چه سلطنت، چه اما مت) را هر وروش "برخورد با فردیت" را در سراسرا جتماع ندارد. منطق وجودی "قدرت مطلق" اینست که در اجتماع " فقط یک اراده" باشد و آن اراده، اراده‌است، منطق وجودی قدرت مطلق اینست که در اجتماع " فقط یک فرد" باشد و آن فرد خود است. اخلاق و دین و سنت و آداب و جهان بینی و ما وراء الطبيعته برای این اساس تدوین شده است.

اما ایده‌آل تساوی و آزادی، مسئله "وجود کثرت اراده‌ها" را بیان می‌آورد. مسئله "وجود کثرت افراد و شخصیت‌ها" را بیان می‌آورد. مسئله، مسئله ایجا دوا بقاء افراد مختلف و اراده‌های مختلف و قدرت‌های مختلف و کثیر است و اینها با منطق وجودی سلطنت والوهیت و اما مت سازگار نیست.

درا ین رژیم، قدرت، با یستی یکی باشد، فرد با یدیکی باشد، اراده با یدیکی باشد. ما در دموکراسی، فردها کشیده‌اند، اراده‌ها کشیده‌اند. و با لطبع قدرت‌های کشیده‌اند. قدرت در اجتماع پخش میشود، یعنی همه دارای اراده‌اند.

همه فردند. هر کس به اندازه اراده‌اش و شخصیتش، قدرت میخواهد، در چنین صورتی، قدرت مطلق (چه خدا، چه سلطنت، چه اما مت) (نمیتواند وجود داشته باشد. این دو با هم سازگار نیستند. سلطنت والوهیت و اما مت وقتی میسر است که افراد جا معه‌همه بدون اراده و بدون فردیت و بدون قدرت بگووند. باشند).

اما حا لابتدریج افرادشکوفا میشوند. قدرت پله به پله پخش میشود. پخش قدرت، یعنی کاهش و سلب قدرت ازنقطه واحدی که سلطان یا خدا یا اما مبود.

را هی که به جدائی سیاست از دین میکشد

دیانت، استواربریکنوع بستگی خاصی است که شناختن این نوع "بستگی" با مسئله آزادی بطورکلی و با سیاست بطورخصوصی را بطردهارد. بدون شناختن ما هیت این بستگی دینی، نمیتوان "مسئله جدائی سیاست از دین" را دریافت.

بستگی دینی، بستگی مطلق است. نا مبستگی مطلق، ایمان میباشد. البته "بستگی مطلق" که ایمان باشد، منحصر به پدیده دین نیست. بسیاری از ایدئولوژیها و چهان بینی ها و حتی "تئوریهای سیاسی" یا تئوریهای علمی یا مکاتب فلسفی، خواستار همین "ایمان که بستگی مطلق" باشد، هستند. بنابراین، وقتی دما زایمان زده میشود، فقط از دین ران سخن گفته نمیشود. ایمان یک پدیده عمومی است که در چهار رده‌یاره دین نمی‌ماند. و درست مسئله بنیادی سیاست آزادی سیاست و آزادی بطورکلی همین است که با "بستگی مطلق" نمیتوان آزادی داشت.

موء من، کسی است که "همه" عوایض و احساسات و افکارش و اعمالش و با لآخره "همه وجودش" به یک چیز منحصر به فرد، بسته شده است و این بستگی به حدی رسیده است که بستگی به شکل "را بطره" از بین رفته است و هر دو عین هم شده اند و دیگر صحبتی از "دوئیت" میان فرد و محتوى ایمانی اش (دین یا چهان بینی ...) در میان نیست، بلکه وحدت، حاضر شده است. فرد، دیگر هویتی از خود نداارد بلکه هویت او، همان عقیده اش هست.

ما هیت اورا، عقیده اش مشخص می‌سازد. یک موء من، از عقیده اش "هست". اچون "ایمان" دارد، "هست". اور دورای ایمانش و عقیده اش نیست. از این رو نیز "وحدت" هم عقیدگان و همدینان و دارندگان یک ایدئولوژی پدید می‌آید. چون آنها فقط وجودشان از یک چیز وارد تشكیل شده است. البته "بستگی

خدا و سلطان و امام، نمیتوانند تحمل "پخش شدن قدرت" را بکنند. همان قدر که افراد در اجتماع قدرت پیدا می‌کنند، بهمان اندازه خدا و سلطان و امام، قدرتشان را از دست میدهند، چون همانقدر که افراد، "اراده مستقل" برای خودمی یا بند، همانقدر با پستی از اماکن قدرت سلطان و اما موحدا کا استه بشود. چون آنها بستگی به "تنفید اراده آنها" در دیگران دارد ولی وقتی هر کسی "بداراده خودش رسید" و تو انت خودش تصمیم بگیرد، دیگر احتیاج به "اراده ما فوق ومطلق و واحد زباندارد. بجای "اراده مطلق و احد فردی" که در خدا و سلطان و اما م تجلی پیدا میکرد، "اراده مشترک اجتماعی" می‌نشیند. افراد با اراده‌ها پیشان، برآسان مشورت و تفاهم، علیرغم اختلاف و تفاوشان، به "تصمیم‌های مشترک" میرسندواین "اراده یا بعبارت بهتر تصمیم گیرهای مشترک")، "مفهوم را ده مطلق واحدی فرد" را چهار خدا یا از شاه یا از امام، بکنار میزند. من کلمه "اراده مشترک اجتماعی را بکار بردم. این اصطلاح یک تشییه بیشتر نیست. در واقع اجتماع، اراده ندارد. بلکه افراد با اختلافاتشان و ابراز همین کثرتشان به "تصمیم گیرهای مشترک" میرسندواین اصطلاح صحیح تراست.

الوهیت و سلطنت و اما مت، تضا دوجویی و قدرتی با این "تصمیم گیرهای مشترک" که حتی دیگر بریک "اراده مشترک اجتماعی" نیز استوار نیست، دارد. سلطنت در حکومت و هسچنین اما مت، نمیتواند "تحمل رشد افراد و شخصیت‌ها و اراده‌ها و قدرت‌های کثیر" را بکند. متضا دبا "تصمیم گیرهای مشترک" است، متضا دبا تفاهم و مشورت اجتماعی است. چون قدرت ا و موقعی هست که یک اراده برای اجتماع و ملت، تصمیم بگیرد و یک اراده از همه پذیرفته شود یعنی همه بی اراده و بی شخصیت باشند. مفهوم ما مت نیز هم بر همین اصل استوار است و چنان نکه ما مت هم یده‌آل حکومت و رهبری بشود، همین اصل باقی می‌ماند. مسئله "اراده مطلق و احد فردی" با "تصمیم گیرهای متحرک و مشترک" اجتماعی با همسازگاری نیستند. و هما نظر که شاه علناً از هم رمی‌کند (مرا جمعه به اسناد لانه‌جا سویی بشود) حا ضربه ترک حکومت نیست و اگرچنان نچه قرار باشد بطور مشروطه رفتار کنند از سلطنت دست خواهد کشید. در ایران ساختمان روحی افرا دکه در چهار رجوبه اسلام بزرگ شده‌اند آما دگی برای "سلطنت در شکل مشروطه" ندانندوا دا مه سلطنت ما نند اما مت منتهی به قدرت مطلق می‌شود.

منحرف میسا زد، فلسفه اورا از دین منحرف میسا زد. "دیگری" به معنای "غیر" تلقی نمیشود. "غیر" یعنی آنچه میخواهد بآن اصل واحد که همایمان را به خود منحصر میسا زد، شریک بشود. ازا ینتروکلمه "غیرت" خصوصیت اصلی وجودی موه من است. آن اصل واحدا یمانی، آن عقیده، آن جهان بینی، آن دین، نمیتواند غیر را ببیند، تا چه رسدا آنرا تحمل کند. اواصلاً وجودی برای این "غیر" قائل نیست.

حقیقتی، جزا این حقیقت نیست. خدائی جزا این خدا نیست. فکری، جزا این فکر نیست، علمی جزا این علم نیست. دینی جزا این دین نیست. فلسفه ای جزا این فلسفه نیست.

"دیگری" بطور کلی و فکر دیگری، عمل دیگری، ... همه "غیرت" و بالطبع همه "فریبند" اند. همه موه من را به خطر میاندازند. از شرود وجود وعواطف و احساسات موه من، ذره ای نبا پستی به دیگری برسد. حتی "یک نظریا گوش" چشمی که حکایت از لطف بکند "نبا ید به دیگری بیاندازد. کار، عمل، فکر، احساس، عاطفه اش همه با پستی مت مرکز درا این وجود واحد، درا این اصل واحد، درا این دین واحد، درا این حقیقت واحد باشد. درحالیکه در دموکراسی هیچگاه "دیگری"، بعنوان "غیر" تلقی نمیشود. یک انسان آزاد، عواطف و احساسات و علائقش را تقسیم میکند. هر چیزی، هر "دیگری"، حق برا این توجه و علاقه دارد. دیگری، هست وقتی من حاضر بستگی با او باشم. من با افراد دیگر در اجتماع "هستم" و ما با هم دیگر هستیم، چون "بهم بستگی" داریم. پس ما با پستی به دیگری، علاقه داشته باشیم. قدرت بستگی "خود را میان افراد مسائل و امور اجتماعی تقسیم کنیم. این بستگی با پستی "بیواسطه و مستقیم" باشد. دموکراسی، بستگی مستقیم انسانها با هم است. از طرفی همه اعضا یک جامعه دیگر بودند "بستگی پیدا کنم. نهاینکه وقتی در انتباق با خدا یا با دین یا با یک ایدئولوژی، این "دیگر بودن" خودش را از دست داد، وواحدی همانند هم شد، برا ای خاطر آن دین یا خدا با اوبستگی پیدا کنم. بستگی من با ای "از راه خدا" یا "از راه عقیده" یا "از راه منفعت مشترک" یا "از راه وحدت ایدئولوژی" نیست. بلکه من با دیگری خود را می بندم چون دیگری، دیگریست. دیگری، غیر نیست. دیگری، شریک با منست، چون شریک در علاقه من

مطلق، "بلافاصله موجود نیست. ولی برنا مه همه این خواهندگان ایمان، اینست که پیروان خود را بسوی این بستگی مطلق بکشند و پرورش بدهند. هر چیز دیگری، هر فکری یا علاقه ای که "تقاضای ذره ناچیزی از این عواطف و احساسات و افکار را عمال وجود" بکند، رقیب و حریف با این دین یا جهان بینی یا ایدئولوژی میشود.

"آنچه" بستگی مطلق میطلبد، نمیتواند تحمل رقیب بکند. هر "غیری"، هر دیگری "برا ای او" "شریک و رقیب" است.

هر چیزی جزا وکه اظهارا وجود میکند، از نقطه نظر ا و سهمی از علاقه و توجه موه من را میخواهد بخود جلب کند. هر چیزی که "هست"، جلب "توجه" انسان را میکند. بنا بر این، هر چیزی، میخواهد از عواطف و احساسات و افکار را عمال انسان که با پستی منحصار در اختیار آن دین یا ایدئولوژی یا جهان بینی باشد، مقداری بخوبی بکشد، مقداری سهم ببرد. بنا بر این، چیزی نیست که "غیر" نباشد و چیزی نیست که به همین علت "غیر بودنش = دیگر بودنش" رقیب نباشد. هر کسی میخواهد شریک درا این عواطف و توجهات و افکار را وجود داشته باشد. ولی هیچ چیزی حق شرکت درا این عواطف و احساسات و بالاخره وجود ندارد. ولی چون "همه اشیاء و قسمی هستند" که "بهره ای" از توجه ما، از افکار روخیالات ما، از اعمال ما را داشته باشد. بنا بر این هیچ چیزی جز اصل مورد ایمان "حق ندارد" و "وجود" داشته باشد. هیچ چیزی، حق نداشت. قدرت ای "گما شتن عواطف و احساسات و افکار را عمال وجود" به خود بکند. ازا ینترو موء من در دنیا ای قرار داده و داده همچیزها اورا وهمه چیزها اورا "اغوا میکنند و همه چیزها "خطربا کند". چون همه چیزها اورا به خود میکشند. شیطان، دنیا را زیبا میسازد تا انسان را بخوبی بکشد. زن خود را زینت میدهد، تا مرد را بخوبی جلب کند. دنیا و حیات جسمانی و موسیقی و رقص و شعر و علائق زندگانی همه دارای این "قوای سحرانگیز" و "غواگرو" فریبند. وبالطبع خطربا کند. همه اینها، موه من را میخواهد هند بخود "بکشند" و شریک در آن عواطف و احساسات و افکار را بآخره وجودا و بشوند. همه میخواهند که اورا به خود مشغول سازندواز "حق" دور سازند. ازا ینترو همه اینها فریبند اند. همه دنیا، دشمن اوست. همه اینها اورا از "مشغول بودن تما میش به آن اصل واحد" منحرف میسا زند. سیاست اورا از دین منحرف میسا زد، هنرا ورا از دین

درا حساسات من، در عوایض من، در اعمال من و با لآخره در وجود من است. نهاینکه دیگری، هیچ رابطه مستقیمی با من ندارد فقط ما چون با خدا بایا با دین یا با ایدئولوژی بستگی مطلق داریم، در اثر "وحدت خودبایان" دریک "محور مرکز" بهم پیوند پیدا میکنیم. فرق "شرکت" با "وحدت" همینست.

در دین و درایدئولوژی و در این بطور کلی همه "وحدت پیدا میکنند". همه خود را عینیت با عقیده یا اصلشان میدهند و در این بستگی مطلق خود را نفی میکنند و چون همه دریک چیز، نفی محل شده اند با همیکی ساخته میشوند. درحالیکه دموکراسی "شرکت افراد مستقل با هم" است که روابط شان مستقیم و بلاؤ اسطه بهم دیگراست و روایط میان آنها مختلف و کثیر است.

"بستگی مطلق"، هرگونه بستگی دیگر را باستی از بین ببرد. از این رو، هر گونه بستگی دیگر باستی "تابع" این بستگی شود. همه بستگیهای دیگر باستی فرع این بستگی باشد. همه بستگیهای دیگر را باستی " بواسطه" این بستگی مطلق، وجود داشته باشد. علاقه به سیاست، علاقه به زندگانی دنیوی، علاقه به هنر، ... همه باستی " بواسطه" دین یا ایدئولوژی یا اصل اولیه باشد. هیچکدام این امور و عوامل و شئون اجتماعی نمیتوانند مستقیماً و بیواسطه و بطوراً صیل، علاقه ما را بخوبی خواهد. هر بستگی دیگر تا فونکسیون این بستگی مطلق نشود، حق وجود ندارد. سیاست، هنر، فلسفه، حقوق، فرهنگ، پژوهش، تأثیرگذاری و شفاهی و ... این امور را بخوبی خواهد. هر بستگی دیگر تا فونکسیون این بستگی مطلق "در خطر بیفتند، فدای آن بکنیم. تا چیزی در این "بستگی مطلق" به آن اصل واحد "حل و محو نشود، هیچگونه ارزشی و ارجی و اعتباری ندارد. هر چیزی فقط در این چهار چوبه "بستگی مطلق به آن امر واحد"، به آن "کلی" که همه چیز را در بر میگیرد" ارزش و اعتبار دارد.

ولی آزادی برعکس "توجه به فرد" و ارزش دادن و اعتبار دادن به "یک چیز در همان دیگر بودنش" میباشد. هرگز در این کلیه "متصل به یک کل" است. ارزش دادن به بینش یک چیز و مطالعه فرد او حترا مبه فرد، ارزش دادن به "تکبودها" کشف واقعیت ها در کوچکترین شکلشان، ارزش دادن به یک قطعه فکری، اهمیت دادن به تصالح، شناختن تصالح به عنوان عنصر ملازم ذندگانی و جتمانی همه جلب بستگی و علاقه ما را میکنند.

هر چیزی در همان فردیتش و در همان اختلافش بدون واسطه، عشق مسأرا میطلبند و با مأبودی خودش روبرو میشود. "برخورد با هوشیائی" در فردیتش، در دنیا آزاداً دصوت می بندد. درجهای که "بستگی مطلق" حکم را ماست ما را بده مستقیم وسی واسطه با اشیاء را از دست میدهیم، عشق به جستجو، بعنوان یک ما جرا جوئی حقیقت یا بی دریک سلسله برخورد ها که جدا ناپذیر از اشتباهاست میباشد، تحقق می یابد. ما "اشتباه" میکنیم، چون دقیقاً "اختلاف" را نمی بینیم و با هر اشتباهی، قدرت دید و حساسیت ما در "اختلاف" بینی "بیشتر" میشود.

دا منه و تنوع و مقدار اختلاف در واقعیا توا فرادو "مورزنگانی" بیشتر میشوند. روز بروزا خلافات از لحاظ کمی و کیفی در دنیا و تجربیات ما میباشند. ما بیشتر و آسانتر تجربه اخلاقها را میکنیم. اشیاء و افراد امور برای ما روز بروز مختلف ترمیم شوند. دنیا ای ما به کثرت میگراید. "بستگی مطلق"، عاطه ای بسیار رقوی و بزرگ میخواهد. از این روقفت اهمیت به عواطف بزرگ و عواطف طفی که سرا سرما را بگیرند میدهد. بالاخویک عاطه اساسی و نیرومند همه عواطف دیگر را در خود می بلعدو تابع و همنگ خود میسازد. عواطف و احساسات با ریک و ریزو لطیف را نمیگذاشد و در شبکه ای ام لطف احساسات و عواطف انسان موقعیت که این عواطف در طیف اشان نمودا رگردند و این طیف عواطف و احساسات در اخلاقشان در با ریکیهای اشان لطف و تنوعشان از هم شناخته بشوند و نیرو بگیرند. در چنین موقعیتیست که انسان، اکرها از این عواطف و احساسات درشت و زمخت و بزرگ و "سراسری" دارد.

در دوره ما روانشناسی از این جهت پیدا نشد، برای اینکه روش های تحقیقاتی کشف شده که توانستند در انسان وزندگانی روانیش مطالعات بکنند، بلکه انسان، از توجه به عواطف بزرگ و درشت و سراپا گیر خود "روگردا نیده و توجه به احساسات ریزو نداز ک و با ریک و لطیف و کم پیدای خود پیدا کرد و ارزش و اهمیت به این عواطف و احساسات داد.

انسان، شروع کرده که از همین احساسات متتنوع و لطیف و طریف و نازک خود لذت ببرد. غلطه به فرد، علاقه به "شئون نا چیز زندگانی"، علاقه به "پیش پا افتاده ها" ، " علاقه به خودها" ، علاقه به "گذروا نچه میگذرد" ، اهمیت و ارج یا فتند. علاقه به این بستگیهای ناچیز جزو شروط زندگانی شمرده شد.

نجالات عواطف و احساسات از این استبداد، امکان آزادی سیاسی نیست. شعرا و ادبای ما قرنها برای درهمشکستن این استبداد عطاً درخفاو آشکار تلاش کرده‌اند و بدون آزادی عواطف و احساسات، جدا ساختن سیاست از دین ممکن نیست. از اینجا است که با پستی توجهی بسیار رزیا دیده‌هنر مبذول داشت. آنچه قرنها تنها به دوش شعر بوده است با پستی میان هنرهای دیگر (بخصوص موسیقی و مجسمه‌سازی و نقاشی) تقسیم‌کردتا استبداد عطاً در درون انسان درهم فرو ریخته شود. ما احتیاج به شعرونشر آزاد، به موسیقی آزاد، به نقاشی و مجسمه‌سازی آزاددا ریتم تا دلبستگی‌ها مادرپوش شدن و تنوع یافتن ولطیف‌شدن استبداد درونی را که "استبداد سیاسی" برآن با یه‌گذا ری شده، متلاشی سازند.

تسامح با "دیگران"، با افراد، با افکار، با عقاید، موقعی ایجاب می‌شود که احساسات و عواطف انسان از زیربوغ یک عاطفه حاکمه و مسلط بیرون آمده و بجا یک عاطفه یکپا رچه و خشن ونا سوده، عواطف رقیق و ظرف و متنوع بتوان نندی‌چیزهای مختلف و کثیر را دربرگیرند.

درگذشته‌یک عاطفه منحصر بفرد، بستگی و توجه و علاقه را محدود می‌ساخت. میتوانست فقط یک چیز را دوست بدادر و همه چیزها را جزا و، منفور میداشت یا تحقیر می‌کردیا فقط برای دلبستگی اصلی، حکم "وسله" داشتند. با درهم شکستن این عاطفه مستبد (که ناشایمان است) انسان برای بسیاری چیزها آغوش باز پیدا می‌کند و میتواند به‌هزاران چیز، مستقیماً "دل بیندد". انسان میتواند افراد مختلف را فقط براسان انسان بودنش بپذیرد و عاطفه ایمانی اش را با طور محدود بدهد روابط منحصر بفرد دینی نمی‌کند که فقط بتوانند روابط دوستی با فرد مؤمن دیگریا هم‌عقیده پیدا کند. بستگی، برای "هم‌عقیده بودن" نیست، بلکه عواطف و احساسات، کلیه زنجیرهای خود را پا ره می‌کنند و میتوانند هر فردی را در اختلاف سرشارا را زعواطف و احساسات در خود را سراپا بدیک چیزی سپارد، ولی شروتی، سرشا را زعواطف و احساسات در خود یافتند و انسان را در فردیت‌شکنی کشف کرده است، عوامل زندگانی را در استقلالشان، کشف کرده است، افکار را در اختلافشان و تنوعشان دوست میدارد. اختلافات برای او، خصوصیت "غیریت" را از دست داده‌اند.

درهمشکستن "یک چیز پرستی" و "یک چیز دوستی" و "تسلیم محض به یک چیز بودن" است، یعنی نوع "توحش و بربربریت و بدویت احساسی و عطاً" با خود می‌آورد.

بدینسان "عواطف بزرگ و مخت و حجم انسانی" که سراسرانسان را فرا می‌گرفت و همه عواطف و احساسات دیگر را به عقب میراندو درسا به قرار میداد، اهمیت گذشته‌اش را از دست داد. انسان، طیف اختلاف درونی روحی خود را بعنوان کثرتی دلپذیر و دوست داشتنی، تجربه کردو شناخت، و همین مقدمه برای "انسان شناسی" و "روان‌شناسی" شد. داستانها و رمانها، تاریخ و دوش از همین عواطف و احساسات لطیف و نازک و ظرفی و نادیدنی بودند. روح انسان، از زیربوغ "بستگی مطلق" (که فقط اجازه میدادیک عاطفه سراسر عواطف دیگر را درهم کوبد، آزاد شد، درگذشته‌که دین، احتیاج به عواطف شدید و غلیظ و یکپا رچه و سراپا گیرداشت، توجه به‌این لطف و عواطف و احساسات نبود. آزادی فقط مربوط به "بیان افکار" نیست، بلکه رهائی هزاران عواطف و احساسات از زیربوغ یک عاطفه مستبد و کوبنده است.

بستگی مطلق، ته‌تنها نفی "آزادی فکری" را می‌کند بلکه نفی "آزادی احساسات و عواطف" را نیز می‌کند. انسان همانقدر که احتیاج به آزادی فکر و بیان دارد، احتیاج به آزادی "اظهار عواطف و احساسات" دارد. آزادی اظهار عواطف و احساسات که در هنر (موسیقی، شعر، نقاشی، رقص، ...) صورت می‌بندد بیشتر از آزادی بیان و عقیده لازم است، چون عدم آزادی برای "اظهار عواطف و احساسات" در طیف تنوعشان، بزرگترین خطرهای زندگانی فردی واجتماعی را پدیده می‌آورد. از اینروز است که مانند نهاد "آزادی سیاست" از دین "را می‌خواهیم بلکه به‌مان انداده" جدائی هنرا زدین "را طالبیم، جدائی فرهنگ از دین" را طالبیم. احساسات و عواطف ما بیشتر از عقل مارنج می‌برد. عقل، زبان گویا دارد ولی عاطفه و احساس، زبان‌گویا نیست. آنچه زبان ندارد بیشتر رنج می‌برد.

امروزه همه شعار "جادائی سیاست از دین" را بر پرچمهای خود می‌نویسند ولی هیچکس شعار "جادائی هنرا زدین" را آگاهانه بر پرچم نمینویسد. حتی عواطف و احساسات مانند اینها بوده و خدمتکار سیاست بشوند. اگر سیاست هم یک "بستگی مطلق" در اجتماع عشده، احساسات و عواطف، زیرهایان بیوغ خواهند بود که هزارهای است بوده است. بیوگ، بیوگ است چه از دین، چه از سیاست، چه از ایدئولوژی، چه از عالم.

درهمشکستن "استبداد عطاً" و تقسیم دلبستگی‌ها درجهات مختلف، یکی از خدمتهای بزرگ‌تر است که شعروبدیبات درایران به آزادی کرده است. بدون

از انسان با رکش (معرفت ایمانی)

آسمان نتوانست "بارکشی" امانت خدارا بکندوا بین با رکشی را بدش "حافظ دیوانه" و "انسان دیوانه" انداختند. حافظ که قرآن را از بربود و تفا سیرش را میشناخت، میدانست که امانت خدا، "بار" است و انسان او، این با را نپذیرفته بود، چون حافظ حاضر بود انسان را بعنوان جا هل و ظالم بشناسد، انسان را در مقابل این "تحمیل" (با را ناخواسته بزرور بدش او نداختن) نه بعنوان جا هل بلکه بعنوان "دیوانه" خطاب میکند. تا در مقابل این تحمل، مذور باشد، تا نزیوت‌دها بین امانت اجرایی بیرون آمد، باشد. وظیفه "دیوانگان" میان عرف و در آثار "عطار" همین عصیان و اعتراض در زیر سرپوش "دیوانگی" عمده بود. دیوانگی، در مقابل محیط وحشت و تحمل واکراه دینی، تنها راه احتراضی بود که میتوانست از شکنجه و عقوبات بگریزد.

تا اینکه تهمت "قرآن نفهمی" را به حافظ نزنند، جمله‌ای را از یکی از تفاسیر که در خصوص کلمه "حمل" در آین آید ورده، میان ورم و بهمن قناعت میکنم آدم بخدمت و طاعت بنده وارد آمد گفت: بین اذنی و عاتقی برودا شتم میان گوش و دوش خویش"

قدرت عاطفی با فقر عواطف وزندگانی درونی و اجتماعی همراه است، توحید از لحاظ عاطفی، یک فقر و در ضمن توحش است. دموکراسی و "سیاست آزاد" بدون تحدید "بستگی مطلق" پیدا نمی‌یابد. دموکراسی، وسیاست آزاد فقط میتواند برپا یه "احساسات و عواطف آزاد" بنا شود.

سیاست را نمیتوان از دین آزاد ساخت تا پیش از استبداد عاطفی و احساسی سرنگون ساخته شده باشد. دین و ایدئولوژی وجهان بینی، از انسان "بستگی مطلق" میخواهند. انسان با پستگی بگذرد. بنا بر این چنین فردی نمیتواند حتی قسمتی ناچیز از عواطف و احساسات و افکارش را به فکر دیگری، یا عقیده دیگریا عامل دیگر، منعطف سازد، مگر آنکه آن چیز به تما می، تابع این دین یا ایدئولوژی یا جهان بینی شود.

بدینسان تما میتوان عواطف و احساسات را فکارش درگروههای یک چیز است. قوهای عاطفه‌ای یا فکری برای صرف در "فکری دیگر" یا عقیده‌ای دیگر یا "علمی دیگر" که مستقل از آن چیز است ندارد. در دوره‌های روش‌نگری (دوره‌های تنویر)، افکار که زودتر قابل تغییرند، به جهات مختلف کشیده میشوند. مکاتب فلسفی یا علمی، افکار را به اختلاف و تنوع میکشند. سیاست را در عالم انتزاع فکری از دین چندین جا میسازند. ولی این "استبداد عاطفی و احساسی" مدت‌های درازجا می‌میندو خطر در همین شکافیست که میان "فکر آزاد" و "احساسات و عواطف ارتقا عی" باقی میماند.

چه بسا که این "استبداد عاطفی"، "تفکر آزاد را از سر، تحت سلطه خودمی آورد. یا اینکه ناخودآگاهانه انسان را به قبول مكتب فکری، سیاسی تازه‌ای میراند که بعنوان تنها "حقیقت واحد" میخواهد حکومت مطلق عقلی را در دست بیاورد. یا اینکه افراد را از سر به تاء و بیل تا زده همان عقیده سا بقش میرانند که تا اندازه‌ای ظواهر آزادی به آن بدهد.

تا این "استبداد عاطفی" شناخته نشود، از همگسخته و ترکانیده شود، آزادی سیاست از دین، امریست تحقق ناپذیر. از این رو آزاد ساختن سیاست از دین تنها کارسیاست مداران و شعار دنیاهای سیاسی نیست بلکه با پستی استوار بر "پرورش هنر" و "تفکر آزاد" و تجربه مستقیم تفکر در طیف اختلافاتش باشد.

که آنرا می بینم، فردا آنرا نا بودخوا هم ساخت. هما نطور بدنبالی اش که من امروزه بیان می آورم، فردا خوا هم آفرید. مؤمن با آنچه ایمان ندارد" نیست" ازا پنرو به آنچه ایمان ندا ردبا یستی نا بودسا خته شود بدبینسان پرخاشگری و قهرورزی (جهاد) شروع می شود، چون آنچه هستی دروغین "دارد، حقیقت اور از موجودیت بازمیدارد، آنچه سایه گون و ظلمان نیست، میخوا هدنور را آنچه موردا ایمان اوست" از بین ببرد. آنچه برای اونیست'، با یستی "درواقع" نیزنا بودشود. آنچه در بینش ا ونیست، نهاید بآشد. آنچه اورا بشکل وجودی (او نتیک) نفی می کند، برنا مه عملی ایمانی برای نابود ساختن می شود. ازا پنرو، او به خود "حق نیست" کردن هرچیزی را که موردا ایمان او قرار ندارد" میدهد. او حق به نابودسا ختن، حق به قهرورزی، حق به ساختن چشم پیدا می کند. "دیدا ایمانی" نه تنها "چیز موردا ایمان خود" را بیشتر و شدید تر و بهتر می بیند، بلکه همین بینش او، تساوی با هستی می یابد. او آنچه می بیند، "هست" او و بهرچه ایمان داردهست و بهرچه ایمان ندارد، نیست. در حال لیکه دکارت و انسان امروز با آنچه می اندیشد هست. آنچه او می بینند و می شناسد، "هست" خواهنا خواه تنها آن نیز، "حق به هستی" دارد. و آنچه اورا در اثرا ایمان شمیتوانند ببینند و بشناسد، "نیست" و "حق ندارد" بوده باشد. ازا آنجاشیکه متاهسفا نهایا خوشبختانه آنچه اورا شرایع مو" من باز نمی بیندیا نمیتوانند بشناسد، "هست" فقط چندرا ایمان زد، یا "طرد بکند" یا "نا دیده بگیرد" و یا با لآخره "ترک هرگونه تماسی با آن بکند" نجس بداند" از "نجس بودن" تا "نا بودسا ختن" و قهرورزی و پرخاشگری یک گام فاصله هست. آنکه مرا امروزان پاک میداند فردا می کشد. آنکه مرا امروز طردورده می کنند فردا نابود می شود.

از آنچه ایمانی که "دیدا ایمانی محف" دارد، با آنکه بیش از هر کسی "بهمن" چیز موردا ایمان ش" بسته است و به تما میتش همیشه به آن چیز می پردازد، آنچیز را "درواقعیت" نمی شناسد، چون دیدیک چیز، "کشا یش وجودی" اور ابرای پذیرش سایر چیزها می بندد. دیدن و شناختن، تنها با زکردن چشم و بگاه کردن نیست. بینش، "کشا یش وجودی" میخوا هد. کسیکه وجودش سربستها است، نگاه به هر چیزی (جزشیئی) موردا ایمان ش (میکندا ما آنها رانه می بیند و نه میتواند بشناسد.

ایمان، بدون ا مان ممکن نیست. برای اینکه عینیت میان ا مانست وا یمان را روشن سازم ابتدا درخصوص پدیده "ایمان" میاندیشم تاروش تفکر من در مقابل قرآن و تفاسیر روشن گردد.

آنچه انسان را از "دیدن درست" بازمیدارد، کوری نیست، بلکه همان ایمان به آن چیز" است. با ایمان، انسان، خود را "به تما می" بیه آن چیز می بندد، سراپا یش غرق در آن چیز می شود، سراپا یش محود را چیز می شود. این تلاش ایمانی برای بستگی، موقعی بها و ج خود میرسد که با آن چیز مورد ایمان، وحدت پیدا کند.

ایمان که همان "کما شتن و بستن تما می خود به یک چیزی" باشد، در قبل از فوائدی که با خود دارد، بهمان نه ازه نیز مُضرو و مُخراب است.

با آنکه مؤمن، "همیشه" بدان چیز می پردازد" تما میت وجودی خود" را صرف در آن چیز می کند، درا شره مین "توجه و تمرکز و بستگی انحصاری" دیدش تنگ می شود و چون این بینش "تما میت وجود" ا ورا می طلبد، با لطبع "وجودش" نیز تنگ ساخته می شود و برای سایر چیزها، نا پذیرا می گردد.

بهمان اندازه که "قدرت پذیرائی اش" برای یک چیز بی شها بیت میرسد، ضعف پذیرائی اش "برای ما بقی چیزها نیز بی شها بیت می کشد".

در همان وقتی که برای یک چیز، اوج پذیرائی را پیدا می کند، برای سایر چیزها، "خود را به تما می بندد" بطوریکه "ا مکان تماس و تفا هم با آنها" را بکلی از دست میدهد.

ایمان درا شره مین شیوه بینش، بر ا رژش و هستی آنچه موردا ایمان" اوست، میا فزا ید و بدهمین نسبت از "هستی آنچه موردا ایمان او نیست"، میکا هد. تا آنکه آنچه فقط "هست" همان چیز است که موردا ایمان او و میبا شدو ما بقی اشیاء، "هستی دروغین و سایه گون" دارند که بنا م "عدم" خوانده می شوند. ایمان هم "هستی افزا" و هم "هستی کاه" است. یعنی ایمان، بوجود می آوردنها بود می سازد. ایمان نه تنها بقول مسیح کوهها را به حرکت می آورد بلکه دریاها را سنگ می سازد؛ دنیا ای را معدوم می سازد و نه تنها کوهها را بحرکت می آورد ساختن آن دنیا است. چیزی را که من امروز نمیخوا هم ببینم و ایمان ندارم

نه تنها اوجیزهای دیگرانمی بیندیاند ببینند، بلکه "وجوددار" امکان پذیرش هیچ چیزی (جزئی) موردا یمان را ندارد. برای وجود موء من، چیزی جزئی موردا یمان او نیست "اگر کافر را چهار پابخواند به‌آ و عنا یت کرده است و موجودیتی برای اوقا ثل شده است. این حالت، بعداً به‌شکل "برنا مه" دراجتماعوسیاست با یستی تحقق پیدا کند. ازا ینرو مسئله‌کا فروظاً لموکا ذب و مرتد، درخودا ین دیدبطورذا تی، مضرما است. ولو آنکه بنبیا دگذا ریک دین یا مفسرینش، این اصل ذاتی را به‌پوشانند، یا این نتیجه‌گیری را بتا خیربیاندا زند، یا حتی تخواهند خودبچنین نتیجه‌ای اعتقاد داشته باشد، این اصل ذاتی ایمانی بجای میماندتا فرصت پیدا یش درتا ریخ پیدا کند.

فاصله‌پیدایش آن گاهی ازا مروزتا فرداست، گاهی از پاریس تا تهرانست، گاهی از مکه‌تا مدینه است و گاهی از ناصره (محل تولد مسیح) تا قسطنطینیه و اسپانیا است.

اینها "تحریف حقیقت از اصل" نیست، اینها نتیجه‌تعصب و رزی نیست، بلکه درخودهمان "دیدایمانی" و "معرفتایمانی" درتما میتش بطورذا تی قرار دارد، فقط ساعت ورود در عرصه‌اش بستگی به شرائطی دارد که‌تا ریخ به‌آ و خواهدداد. وقتی این "فرصت تا ریخی" فرا رسنه "رحمت محمدی"، نه "محبت عیسائی" مانع "ضرورت بینش ایمانی" نمیگردد که ما نندا آتشفانی این قشرهای سطحی رحمت و محبت را زجا میکنند ولایه‌های مذا بش برصحرای و دشتها فرو میریزد و همه‌چیز را در زیر آتش بلعنه‌جهنمی اش میسوزاند.

ایمانی بدون شک

ایمان، حرکتی درخود میشود. ایمان درخود میماند. ایمان، درخود تثبتیت میشود. ایمان، از حرکت میافتد. ایمان، عقل را متحجر میسازد، چون عقل دیگرا ذحرکت افتاده است. آنکه "ایمان به‌چیزی" دارد، نمیتواند آن چیز انتقاد کند. آنکه ایمان مطلق به‌چیزی دارد، نمیتواند آن چیز، شکنند. ایمانی که بدون شک شد، بیجان میشود. ایمان بیک چیز، موقعي به معرفت آن چیز میرسد که بتواند نسبت "به‌مان چیز" نیزش کند. انتقاد دویا شک کردن به‌یک چیز، "حق ابرا وجود" سا یرجیزهای است. انتقاد کردن یا شک

به‌یک چیز، "حق ابرا وجود" سا یرجیزهای است. انتقاد کردن یا شک کردن، اما کان ابرا زسا یرا شیاء و سایر عقاید و فکار، سا یردیدها و روشهای درموجودیت‌شان هستند. هرچیزی هست، تا قدرت خود را مینما یدو و هرچیزی قدرت خود را مینما یدت انتقاد میکند، تا شک میکند. دکارت میگفت من میاندیشم پس هستم ولی او شک میکرد. اندیشیدن برای او در آغاز، شک کردن بود. پس مقصودش این بود که "شک میکند، پس هست". ما دریک چیزشک نمیکنیم برای اینکه از شک کردن خوشمان می‌آید. ما از یک چیز انتقاد نمیکنیم برای اینکه از "رنج دادن و آزره خاطرکردن دیگران، لذت می‌بریم" (سا دیسم) اما یک مؤمن، همیشه "درحال تدیگران نسبت به حقیقتش" (محتویات موردا یمانش) می‌پنداشد که دیگران "مرض دارند". برای اوكفرونفا، مرض است (رجوع به قرآن شود).

دیده‌یگر، درشک کردن نسبت به دیدمن، ابرا وجود میکند. اگر به‌افکار من شک نکنند، وجودندا رند. اگر کسی از فکر من انتقاد نکند، درجا معه، تفکر مرده است، کسی در آن جا معه نیست. هر کسی درشک کردن و در انتقاد کردن، موجودیت و قدرت خود را علام میکند، تا رعایت وجود و قدرت او و کرده شود. در جا معهای که انتقاد نیست، قدرتی نیست. ملت، هست و قوتی انتقاد میکند. ملت نیست، وقتی حق و امکان انتقاد ندارد. درایمان، نه تنها حق انتقاد و شک ندا رند بلکه "قدرت انتقاد" ندارند. درجا معه هم‌عقیدگان کسی برای همان ایمانش، "قدرت انتقاد" ندارد. ازا یترنونیز "از انتقاد نکردن" کسی احساس محرومیت نمیکند. انتقاد نکردن "موقعی مارانج میدهد که ما هم حق رسمی انتقاد و هم قدرت انتقاد داشته باشیم ولی ما را از انتقاد کردن بازدا رند. در چنین موقعیتی است که انتقاد نکردن، یک محرومیت وجودی است. اما مؤمن نه تنها حق انتقاد ندارد بلکه قدرت انتقاد ندارد. (ا) مربه معروف و نهی از منکر را با انتقاد شک مشتبه نسازید. کسی در قرآن نمیتواند شک کند و آن انتقاد کند) حق اعتراف و مقاومت سیاسی موقعی هست که انسان انتقاد شک در معنای واقعیت‌ش بتواند بکند. کسی نمیتواند شک و انتقاد کند، حق اعتراف و مقاومت که بزرگترین حق برای ضمانت آزادیست ندارد. اما ایمان نمیتواند چنین حقی و چنین قدرتی را به موء من بدهد.

حق شک کردن و حق انتقاد کردن دادن، حق دادن به موجودیت فکر دیگری و

ستمنکارانه هست، چون با این ستودن بنا حق، همه مردم را بنا حق کوچکتر و بی ارزشتر ساختهاید. مدرج ناسازی یکنفر، تحقیر مردم با لیاقت است که حق به این مذکور آنچه را ما می‌ستائیم درجا مده وجود پیدا می‌کند، وقتی بی لیاقتی را بعنوان لیاقت ستودیم، بی لیاقتی بنا م بالیاقت برما حکومت خواهد گرد. همینطور با افزایش ارزش موجودیت "شیئی مسورد ایمان" که هر موء منی دقیقه به دقیقه انجام میدهد، بزرگترین ستم را به "عال موجود" و "تنا ریخ" و "اجتمع" می‌کند.

هیچ چیزی دیگر برای او (جز درسا یهایان او به آن چیز واحد) ارزش و اهمیت ندارد. او به کیهان، به انسان، با جتمع ستم می‌کند. (برای همین ایمان، ظالم می‌شود بدبینسان صحت حرف محمددرآ یهایان عرضنا الاما نه... کانجهولا ظلوما "بوقوع می‌پیوندد.. (بعد از آنکه موء من، "شیئی موردا یهایان خود" را در همین دیدا یهایانی "تحريف و مسخ کرد" به تبع نیز همه چیزها را در اثر رهیمن دیدا یهایانی، مسخ و تحریف می‌کند، و چون از طرفی تنها دید خود را حقیقی میداند، پس همه مردم دیگریا "کورند" یا "نمی خواهند ببینند" یا "تحريف کنند" اند. بدینسان در حال یکه بخیال خویش همه کسانی که ایمان او را نداند کوروظالم (به هردو معنا یش) و کافرو منحرف می‌پنداشد، خود را "کوروظالم" و کافرو منحرف ساخته است. فقط این جهل او به این قدرت ایمان است که این واقعیت را نمی بیند (کانجهولا ظلوما).

ایمان، با جهل پنداشی دیگران، خود را جا هل ساخته است و با ظالم پنداشی دیگران، خود، بزرگترین ستمکار و تاریکسا زدنی شده است. برای ندیدن این جریان که هر دقیقه در اورخ میدهد و تسلیت خود، "محتویات موردا یهایان" خود را به تنها شی "نور محض" میداند.

عدم درک جهل خود را شرایمان به "بینش نوری" اش، میسر می‌گردد، ایمان سبب می‌شود که بینش خود را "بینش نوری" بداندو" بینش غیرایهایانی" را نه تنها بینش در ظلمت، بلکه "کوری و جهل و سرگشتشی و حق پوشانی بشمارد". ایمان، نور است و کفر (عقیده دیگرداشت، نگرویدن به حقیقت او) ظلمت است. این روش معرفت ایمانی، مردم دنیا و خود دنیا را به دوپاره می‌کند و همچنین خود را نسانا نیز به دوپاره می‌کند. همین جهل و ظلمی را که بدیگران حواله میداد را عماق وجود خودش پیدا می‌شوند (انسانی که ایمان می‌آورد، خود ظلم و جهول از آب در می‌اید).

عقیده دیگری وقدرت دیگری در حقیقت شان هست. دیگری حق ابرا زانتقاد دارد، چون دیگری نیز حقیقت دارد، سهمی از حقیقت دارد، مکانی از درک حقیقت دارد. اما ایمان نمی‌تواند، رعایت وجود دیگر، و دید دیگر و حقیقت دیگر وقدرت دیگر را بکند. ایمان نمی‌تواند ملاحظه و احترام "وجود دیگر" و "عقیده دیگر" را در داشتن حقیقت بکند. ایمان، اماکان تفاهمن با عقیده دیگری، "با دید دیگری" را ندارد، چون همه اینها "تصدیق وجود حقیقت در کثرت و تنوع" است که با ایمان، سازگار نیست.

حرکت میان شک وا یمان

تفاوت ایمان با کوری اینست که انسان در کوری نمی بیند و ادعای دیدن هم ندارد، ولی در ایمان، آنچه را می بیند به نهایت درجه "تغییر شکل داده" و "منحرف و مسخ ساخته" است ولی علیرغم این "مسخ ساختگی مطلق" می پندازد که "حقیقت مطلق" را دارد.

هر چهاریمان، شیئی موردا یهایان را بیشتر مسخ می‌کند (آنچیزرا بهتر از آنچه هست می بیند، آنچیزرا بزرگتر از آنچه هست می بیند، آنچیزرا ایده‌الی می‌سازد، عیب را از آن می‌کند....) به مفهوم "حقیقت مطلق" "نزدیکتر می‌گردد. وقتی واقعیت در نهایت خود را مسخ و تحریف کرده است، احساس داشتن "حقیقت مطلق" را دارد. وقتی همه صفات، تفضیلی شد (اکبر، اعظم، اعلم....) آنکه حقیقت اونیز مطلق شده است. یعنی وقتی همه کیفیات، بی نهایت مسخ شد، تحریف بهبی نهایت رسید، احساس حقیقت مطلق دست میدهد.

ایمان، "چیز موردا یهایان" را در آغاز در همین جریان "به بیحدرسانی" تحریف و مسخ می‌کند و موازی با همین تحریف و مسخ سازی "محتویات مسورد ایمان خود، نا آگاه بودا شه، همه چیزهای دیگر را در معرفتش، مسخ و منحرف می‌سازد. با حقیقت مطلق ساختن از محتویات موردا یهایان خود، کم کم همه عقايد و فکار روراء آنرا به "کذب و بطلان محض" تقلیل میدهد.

در دنیا هر چیزی را که ما بنا حق بزرگتر ساختیم، نا خواسته و بطور خودکار چیزهای دیگر را بنا حق و با ستم، کوچکتر و بی ارزش می‌سازیم. شما کسی را در جا مده بنا حق بستایید. این عمل بظا هر ساده، عملی بسیار خطرناک و

مفهوم هستند و علم آنها همه‌اش "علم صندوقی وجفری" و معلومات ثابت شده‌و لوح محفوظ است، اینها "علم ایمانی" است. این استنتاجات در حدیث‌ها (ولوهمیک حدیث قوی یا ضعیف باشد) همه‌بسیک واحد فکری خود قرآن و بالاخره بهمین "معرفت ایمانی" منتهی می‌شود. علم درا ایمان، همیشه تبدیل به یک مشت معلومات ثابت شده، می‌یابد. من با یستی از "ایمان به یک چیزی"، به "شک به‌همان چیز" بپردازم، تا بتوازن آنرا بشناسم. من موقعی چیزی را می‌شنا سم که از آن چیزها شوم و در راه‌آشدن از چیزیست که من به آن چیز غلبه کرده‌ام و آنرا تصرف کرده‌ام ولی "ایمان محض" حاضر نیست که انسان از "شیئی موردا ایمان" هرگز راه‌آزاد نباشد. ا و با یستی همیشه به آن چیز بسته بماند. بنا براین موه من بر "شیئی موردا ایمان‌ش" هیچ‌گاه غلبه نخواهد کرد و همیشه در تصرف "محتوی ایمان‌ش" هست. این محتویات ایمان‌شی ا و سکه ا و را تصرف کرده‌اند و مالک او هستند. ا و مغلوب ایمان خود می‌باشد. ا و نمی‌توانند است از حقیقت خود بکشد، چون ایمان ا و جریانی شده است که دیگر در احتیا را کنترل او نیست.

ما موقعی ایمان خود را در احتیا را کنترل را در اقل در کنترل را ریم که با آن قدرت شک داشته باشیم آنهمه "شک بچیزهای دیگر در راه شیئی موردا ایمان خودمان" بلکه تاء لیف ایمان و شک بیک چیز، بهماین شیئی موردا ایمان، بهماین حقیقت‌مان (موئمن ایمان و شک را در جریان کا ملا) بریده از هم می‌کند هماین نظر که بحقیقت خود، ایمان خود را می‌بخشید چه موردا ایمان و نیست شک خود را تشییت می‌کند و شک مطلق دارد. من با یستی از "ایمان بیک چیزی" به شک به‌همان چیز بپردازم، تا بتوازن آنرا تصرف کنم و گرن ایمان از محوطه وجود مخارج می‌شود و مرا فرا می‌گیرد و مرا قبضه می‌کند. هستی من درید قدرت ایمان واقع می‌گردد. احتیار ما از دست ما خارج می‌شود. انسان، مالک خود نیست. ایمان اوازا نیست. انسان، به حقیقتی احتیاج دارد که مالکش باشد ته بحقیقتی که مالک او بشود.

دیده و بینش درا ایمان، تشییت می‌شود. ایمان، معنا یش متوجه‌این واقعیت است. از کلمه "اقرار" که ساکن شدن باشدتا "قلب سکینه"..... همه متوجه بیحرکت شدن و سکون و بیحرکتی می‌باشد. این تشییت و قرار گرفتن، به تحجر (سنگشکی) می‌کشد. سلب و حذف شک از ایمان، ایمان را "صلب"

آنچه اورا فقط درا ایمان می‌بیند، حقیقت است و آنچه را اورا ایمان نمی‌بیند "چیز موردا ایمان او نیست" ظلمت و تحریف و کوری است. در ک قرآن (وتفا سیرش) از "دیدا ایمانی" مارا به ما هیبت قرآن و فهم قرآن نزدیک نمی‌سازد. شنا مائی، حرکتیست میان ایمان و شک. این جنبش نوسانی از ایمان به شک، واژشک به‌ایمان است که معرفت را به وجود می‌آورد. ما اگر در "ایمان به چیزی" متوقف بـایمان نیم، آن حقیقتی را نیز که در آغاز لمس کرده بودیم، از دست میدهیم. همین‌طور اگر "درشک کردن به شیئی" مورد ایمان "بـایمان نیم، وابین شک کردن، یک حالت عمومی و همیشگی و ثابت ما بشود، باز "تماس با حقیقت" را از دست میدهیم. مثل شکا کیون یونان که از شکا کیت، یک دین ساختند، یک نوع ایمان ساختند. از "شک"، "ایمان" ساختند آنها از شک کردن، یک حالت دائمی و ثابت فکری وجودی انسانی ساختند. هماین نظر که برای موء من، ایمان از "جیریان می‌افتد" و یک عنصر خالص می‌شود، هماین نظر برای اینان شک یک عنصر خالص شد. اما ایمان و شک فقط "با هم هستند" و بدون هم نیستند. ایمان بدون امکان شک، تعصب است. هماین نظر که شک بدون ایمان، تعصب است. معرفت، فقط در حرکت مداوم از شک به ایمان، وازا ایمان به شک، پیدایش می‌یابد.

یک فکر، یک اسطوره، یک تصویر برای ما جا ذبیحه ایمان پیدا می‌کند. ما به آن ایمان می‌آوریم. این تلاش برای بستگی با لآخره بسکون میرسد و عقل ما را از حرکت میاندازد. هرچه بربستگی افزود، از آزادی و حرکت ما کاسته می‌شود. با شک کردن به آن فکریا اسطوره یا تصویر ما از آنها آزاد می‌شود. معرفت در حرکت از فکری به فکری دیگر، از اسطوره‌ای با اسطوره دیگرا از فکری به اسطوره‌ای..... بد دریافت حقیقت نزدیکتر می‌شود. در سکون در یک فکر یا یک اسطوره یا تصویر، تماس ما با حقیقت از بین میرود و فقط جسم بیجانی در دست ما می‌ماند.

توقف در ایمان یا در شک، یا یا خلاقیت و زندگانی معرفتی است. معرفت، یک عده تعالیم مشخص شده، یک مشت معلومات ثابت نیست که در صندوقی (جفر) یا لوح محفوظ موجود باشد لکه یک "حرکت" است. علم و معرفت در ایمان، همیشه تبدیل به یک "مشت معلومات ثابت شده" می‌یابد. یکباره بحال ایمان را به قسم مفصلش در خصوص اما مت مراجعت کنید تا خصوصیات علمی اما مرا مطالعه کنید. همه بطور یکنواخت و یکسان محتوى همین یک

اینها نمیدانندکه این صورت‌های گرفته، چه با ری بروز و انسانهایی هستندکه آنرا مینگرند. ایمان که روح و فکر و قلب را منجمد و متجرم میسازد، بزرگترین با بردوش انسان میشود. اما انسان نست که میتواند این سنگ را منفجر سازد. انسان نست که میتواند بایک شک، بزرگترین سنگها را که بردوش دارد بایک تکان بیندازد و زیر پا کذا رود و همه پاسداران این ایمانها، ازا این قدرت انسان آگاهندوا زجنین تصمیمی و اهمه دارند. کدام انسانیست که با رکشی را دوست دارد؟ اما محمد، متوجه این نوع "با رکشی روحی و فکری" نبوده است یا ناخود آگاهانه آنرا "مبهمنه" حس میکرده است. پس این کدام بار است که محمد در این آیه‌بدهان اشاره میکند؟ (به این سخن باز خواهیم گشت).

دیده درا ایمان، یک چیز را بزرگتر از آن چیز که هست می‌بیند، و با لآخره آن چیز را در این جریان بزرگسازی، تبدیل به "همه چیز" میکند. آنرا سروجود و سراسر کیها ن میسازد.

تاروزیکه ما با "دیده ایمانی" می‌بینیم، حتی همین "رونده که بینش ایمانی" در بیش میگیرد، نمیتوانیم ببینیم.

شاید حا لاموقع آن باشد که به توضیح مفهوم ایمان با ذکردم. ایمان، در کتب مقدسه ادیان، دوجهت مختلف در معنا دارد، از یک طرف، ایمان متوجه "واقعیت درونی روان انسانی" است. این "ایمان درونسو = سوبژکتیو" بیشتر متوجه جریان و کشش ویا حتی نهاد درونی انسان در مقابل "محتویات یا شیئی مورد ایمان" است. عواطف یا احساسات و هیجانات خاصی که این تلاش ایمانی را مشخص میسازند موردنظر قرار گرفته میشود. از طرفی دیگر، مفهوم ایمان، به معنای آنچه بایستی مورد ایمان قرار بگیرد، "یا آنچه موردا ایمان، به معنای "بکار برده میشود. گاهی مفهوم ایمان شامل این هر دو موء لفه است و گاهی از یک موء لفه کمتر و از موء لفه دیگر بیشتر دارد.

در هرحا وقتی ایمان، کمترش امل "محتویات موردا ایمان" باشد، ایمان را درونسو "نمیتوان خواند و وقتی بیشتر و زنه "محتویات موردا ایمانش "سنگینتر باشد، میتوان ایمان را برونسو "خواند. در قرآن نیز کلمه ایمان گاهی بیشتر متوجه ایمان درونسو "و گاهی متوجه ایمان برونسو" است. ازا این رونیز هست که باید را کلمه ایمان دوباره در پی پیش می آید مثلاً "ای کسانیکه ایمان آورده اید، ایمان بیا وریده...." و بلاغاً صله بعد از

میسا زد. این سنگشدنگی فکری و روحی است که "سرا سروجود مردم موء من" را قبضه میکنندوا این سنگشدنگی که لازمه‌ذاتی ایما نست، در حینیکه قرار و آرامش و شبوت می‌آورد، حرکت و نشاط را از روح میگیرد. روح و فکری که سنگ شد، بزرگترین با ری است بردوش انسان این سکونیست که فقط بردوش و گردن انسان میتوان گذاشت چون نه آسمانها و زمین و نه اهل آسمانها و زمین میتوانند اهالی آسمانها و زمین، امری ذاتی و طبیعتیست. آسمانها و زمین نمیتوانند دست از حرکت بگشند ولو آنکه خدا وند بهترین امانت اش را با آنها عرضه کند، ول آنکه بهشت را با سراسر حوری و غلامان و آبهای جا ری و کوش رو زمزمش پیشکش کند. آنها حرکت را برابر "سکون ابدی در بیش و آرا مش بیحدش" ترجیح میدهند. اما انسان، حرکت و سکونش در دست خود است.

انسان، نمیتوانند بی حرکت ترا زستگ و پر جنبش ترا ز طوفان باشد. ایمان نست که میتواند در ایمان، به "سکون مطلق روح و فکر و قلب" برسد و بیحرکتی روح را بعنوان اطمینان و قرار و سکون قلبی افتخار خود بشمارد و همین انسان است که میتواند در توسان میان شک و ایمان، به روح و فکرش روانی "ببخشد، آنها را پرا ز جنبش و نشاط و رقص کند. این انسان نست که میتواند معارج فکری و دوچی را با یک کوبان و دست‌فشن بپیماید. ایمان انسان نست که میتواند پیش‌ت پا به آرا مش و ملکوت زندودر تلاش ابدی در پی معرفت با شدوا زنیا فتن حقیقت هم هیچ‌گاه ماء یوس نشود، چون در حرکت بسوی حقیقت، لذت بیشتر را زرسیدن به حقیقت و اطراف کردن ابدی در آن دارد. ازا این روست که انسان پویا، بدنیال حرکت است نه سکون، نه کمال، نه بیش. ا و در پی چیزها شیست که پاهای او را به رقص می‌آورند، خیال او را سبکی میدهند، افکارا و را شهبا زا و ج معانی میکنند. احساسات او را هیجان میدهند. به چهره او ترسم و خنده می‌بخشند. انسان "جنپیش موج چهره‌اش" را دوست میدارد. آنکه عبوس بودن، ایده‌اش باشد. هیچ‌گاه دیده اید که وجه خدائی یا پیغمبری با خنده تصور بشود؟ همیشه قیا فهاش خشمگین و غضب آلود و گرفته است، همیشه "زست فرمان" دارد.

کسیکه فرمان میدهد، با پستی "گرفته" باشدتا فرمانش، اجراء گردد و بجند گرفته شود. (این سخن اینجا بما ندتا در فرستی مناسب در با راه چهره و انسان و اسلام سخن بگویم).

اینها را ۱۱ مانت می‌شمرد، دیگری چندتای دیگر را مقصوداً زاین ۱۱ مانت می‌شمرد. یکی می‌گفت "حدود دین و فرایض شرع و طاعت الله" است دیگری می‌گفت، پنج نما زبوقت خویش‌گذاردن و زکوت مال دادن و روزه ماه رمضان داشتن و حج کردن و سخن راست‌گفتن و وام گزاردن و در پیمانه و ترازو راستی و عدل بجای آوردن و ودیعتها برآمد نگهداشت" است، دیگری می‌گفت "سرا اثرا طاعات" و "خفیفات شرع" است که خلق را برآن اطلاع نبود کالتیات فی الاعمال والطهارت فی الصلوات و.....". دیگری می‌گفت که این ۱۱ مانت "الغسل من الجنابه" هست.

آیا آقای م. ر. یا عالی‌می و فقیهی دیگر نمی‌توانست اینها را جمع بزند و ببیند که اینها با هم‌همان "محتویات مورداً یمانند" یا بقول روان‌شناسان و فلاسفه‌همان "ایمان برونوسو" هستند، تا ایشان این نکته را بعنوان اعتراض علم نکنند و به‌ما‌صل مسئله بپردازند.

اما بحث این‌نوع بدهاینجا خاتمه‌نمی‌یابد. حالکه این گفته‌طرح شد و منقد بعدی (آقای امیرکیانی) در شماره بعد‌دما زاین مانت دیگر زد خشی چند در این زمینه نیز می‌گوییم چون مطلب را روشنتر می‌کند.

دسته‌ای دیگر از علماء تفسیر به‌همین گونه "ترتیب فهرست سازی و شمارشی" یک‌یک اعضاء بدن انسان را بعنوان امانتهای خدا می‌شما رند که خدا عرضه کرده است. البته هیچ‌کدام نیندیشیده‌اند که پاود وست و گوش.... چه بدرآسمانها وزمین می‌خورد که به آنها عرضه کنند ولی این مسئله فرعیست. پیش از این‌که من به توضیح مطلب به پرداز گفته‌یکی از مفسران را می‌آورم "اول ما خلق الله من الانسان فرجه شم اتم خلقت و قال له: هذه استودعتكها، فالفرح امانه و الاذن امانه والعيين امانه واليدا امانه و رجل امانه، لا یمان لمن لا مانه له". اولین چیزی که خدا از انسان آفرید "فرح" بود. آنکه به شما رش آنچه خدا به ودیعت به انسان سپرده‌ی می‌گوید که فرج و گوش و چشم و دست و پا، همین امانتهای هستند که در آنها عرضنا به آسمانها وزمین و انسان عرضه شده‌است. چرا خدا خلقت انسان را با "فرحش" شروع کرد؟ چرا ابتدای انسان با "فرح" بود؟ من بعداً "جواب آنرا در دنبال سخن خواهم گفت ولی اگر از این شمارش اعضاء انسان بگذریم، مقصود همان "وجود انسان" است. تقدموا ولیست فرج انگیخته‌ای محتوای خود همین سوره احزاب است، چون پیش از این آیه، بطور طولانی راجع با اختیارات نسبتاً

این ایمان دوم، فهرستی از "اشیاء مورداً یمان آورده" می‌شود. اگرچه این دومه لفه را نمی‌توان از هم‌ جدا ساخت (چون این فعالیت روانی همیشه با محتویات مربوطه‌اش) در کارست و بدون "اشیاء مورداً یمان" نمی‌توان دمای ایمان زد. بهترین دلیل برای این گفته کلام خود محمد است که "لا یمان لمن لا مانت له"، کسی‌که این مانت را نگاهداری نمی‌کند، ایمان ندارد. البته این جمله را معمولاً "بازاریها و هل عمل در اخلاق روزانه زیاد کاربرده‌اند و از معنای متفاہیزیکی که محمد در ذهن داشته بود گردانیده‌اند. ۱۱ مانت برای محمد، همان احکام و مناسک و تعالیم و اصول خودش یا خدا یش هست که اشیاء مورداً یمان و محتویات ایمانی هستند.

مقصود پول یا قالی یا ساعتی نیست که ما نزد دیگری به این مانت بگذاریم. اینها نتایج دست دوم و سوم است که برای حل و فصل جریاناً تجارتی و اخلاقی روز آن گرفته شده‌است.

همین "محتویات مورداً یمان" است که "۱۱ مانت خدا" می‌باشد، وقتی با کمونیستها در ایران صحبت می‌کردم، کلمه "ایمان" همیشه مورد سوء تفاهم می‌شد. آنها می‌پنداشتند که منظور "محتویات دینی بطور کلی" یا "محتویات مذهبی شیعی" است. آنها تنها "همین محتویات مخصوص را ایمان میدانستند. در صورتی که ایمان "محتویات مخصوصی" ندارد، ایمان یک جنبش روانیست که می‌تواند شا مل هر چیزی بشود آنکه بت می‌پرستید، ایمان داشت و اینکه خدا را می‌پرستید، ایمان دارد. ایمان سوء تفاهم را زانجا می‌آید که وقتی کمونیست اعتقاد دارد، ایمان دارد. این سوء تفاهم را زانجا می‌آید که وقتی بطور معمول گفته می‌شود، فلانی مردم می‌منی "است، معمولاً" از آن چنین استنباط می‌شود که آن شخص به "محتویات اسلامی" - شیعی "بستگی زیاد دارد.

یک ملی گرانیزه می‌تواند مردم می‌منی باشد، یعنی به محتویات فکری یا اصولی، بستگی مطلق داشته باشد. ایمان با اسلام شروع نشده و با اسلام نیز ختم نخواهد شد.

تفاسیر اسلامی، بجای اینکه مفهوم "ایمان برونوسو" را داشته باشد، همان سبک و سیاق فکری قرآن را در شماره کردن تعالیم و احکام و مناسک و اصول دنبال کرده‌اند.

برای مشخص ساختن این‌نوع، تک تک اینها را می‌شمرند. یکی، چندتای از

چرا ا مانت به آسمانها عرضه شد

بهاشم، حیوان ناطق، انسان، ظلم

آقای دکترم. ر. و آقای ا میرکیانی پنداشته‌ندکه به علتی از توضیح "عرضه کردن ا مانت به آسمانها و زمین" سربا ززده‌ام. متن اسفا نه هفته‌نا مه ایران و جهان به علت کم جائی هنوز سمه مقا له دیگر را که مطالب مقاله "مردم‌همه‌چهار پایانند" دنبال میکنند، از تابستان پیش تا بحال در آرشیو خود دارند و هنوزما مکان انتشار آنرا نیافتداند، تا حداقل ارزش عقل در رابطه با سیاست در اسلام روش گردد.

اجازه بدهید با چند اشاره مختصر رفع مشکلاتی که در معانی کلمات نا مبرده در با لای بجا دشده است بکنم و بلطفاً صله به مسئله‌اصلی که "چرا خدا ا مانت را به آسمانها و زمین عرضه کرد" بپردازم که از طرفی همه‌این مشکلات لغوی بخودی خود محل گردد و از طرفی دیگر، تعمقی در فلسفه سیاست کرده باشیم.
(۱) اصول کافی اخیراً از طرف "انتشارات علمیه اسلامیه" چاپ شده است. این کتاب بوسیله "حاج سید جواد مصطفوی" و "حاج سید‌هاشم رسولی" ترجمه شده است من "حدیث مردم‌همه‌چهار پایانند" را از این چاپ برداشت‌هام و کلمه بهاشم در حدیث نا مبرده به "چهار پایان" ترجمه شده است.

از طرفی وقتی "بارکشی ا مانت" را آسمانها و زمین نمی‌پذیرند و میان "کوش و دوش انسان" کذا شته میشود و انسان بعنوان موجود "بارکش" تلقی میگردد، دیگرنا میدن کفار به حیوانات با رکش یا چهار پا، چندان مهم نیست. تفاوت چندانی میان موء من و کافرنیست و میتوان از این تفاوت چشم پوشید. چنانکه بعداً "خواهیم دیدا" بن "عرضه کردن ا مانت" با "داستان فطرت و میثاق" بستگی تا مدار و دوهردوا زهم‌جدا نا پذیرند. و خود همین کلمه "میثاق" این معنایی با رکشی را تائید میکند، چون میثاق از کلمه "وثاق"

زیاد ممدراء جع به گرفتن زن و آزادگداشتن او در این زمینه محبت میکند و ناگهان این آیه می‌اید. البته این "اولین مسلمانی" که در مقابل خدا از لحاظ اولیت "اولین انسان" ازلحاظ مفهوم کوئی وجودی هست و چنین احتیاج مبرمی بوزن دارد، واین بزرگترین اشتها بیش هست و چنین اهمیتی برای محتویات قرآن پیدا میکند، خواهنا خواه بفکر موء من خوش قلب می‌اندازد که در این اولین مسلمان و اولین انسان، اولین آلت نیز همین فرج باشد. آفرینش را برای او با فرج آغاز کرده‌اند.

من نمیخواهم بیشتر از این ازلحاظ جنسی در این نکته و در قرآن تأمل کنم (که البته موضوع بسیار جالبی است) بلکه میخواهم تا ثید بکنم که "وجود انسان" در جزء جزء ش بعنوان تک تک ا مانت شمرده شده است که ایکا ش دو سه جزء اساسی دیگری مانند قلب و عقل نیز به آن اضافه میشده که حتماً ا مانت مهمتر خدا هستند. وقتی "وجود انسانی" ا مانت خدا بست، ازلحاظ معرفت ایمانی، به ارزش انسان افزوده میشود و ما میتوانیم فرض کنیم که این فهرست اعضاء، یک کلمه قس علیذلک دنبالش داشته است و یا میتوانیم دنبالش بگذریم.

اما وقتی "وجود انسانی" ا مانت خدا است، پس خدا "محتویات مورد ایمانش" را که یک فهرست و ارشمردیم، ا مانتی از خدا است که به ا مانتی دیگر خدا خدا عرضه کرده است. ا مانت خدا (محتویات مورداً یمان) با ا مانت دیگر خدا (وجود انسان) سروکار دارد، پس مادران میانه چکار داریم و درست همین حرف بودکه من درا وائل مقاله (مردم‌چهار پایانند) زده بودم و مورداً عتراف قرار گرفته بود، ایمان ا مانت خدا است به ا مانت خودش، ایمان انسان ازاو نیست. حال میخواهم ازلحاظ یک "پدیده‌اجتماعی - سیاسی" بهمین آیه "ما ا مانت را به آسمانها و زمین عرضه‌داشیم" بپردازم که برای درک مارکسیسم نیز ضرورت تا مدار و دوهرضمن سایر مبارح طرح شده، موردت‌ام قرار میگیرد.

ریشه کلمه چیست بلکه کا ربرد کلمه، هویت کلمه را مشخص می‌سازد، برا ساس
قاده‌نا میرده، محمد کلمات "ظلم" و "انسان" را بهمان معانی که متن
نوشته‌ها مبکار گرفته است نه بمعنای "ستمکار" و "اُنس"، ولواینکه این

معانی متعلق به طیف معانی این کلمات باشند.
اگر خوانندگان بخواهند و گرآقای دکتر فاضل طمی ستونهای ایران و جهان را
در اختیار بگذارند، ضریح چندین شماره را انتباشت، از شواهدی بکنم که در
تفاسیر سنی و شیعی درباره کلمه "ظلم" به همان معانی "کفرو تمدد و سرکشی"
و پوشانیدن و شرک.... "گرفته شده‌اند، و ستمکاری درسا یه‌ای این معنا قرار
می‌گیرد و روح از همان "ظلمت" معین می‌گردد.

همین‌طور کلمه "انسان" را هر چند تفاوت متعدد به معانی مختلف از قبیل
"نسیان" و "اُنس" گرفته‌اند ولی قرآن هویت "فرا موش سازی انسان" را
همیشه در درجه‌اول قرار میدهد و در مقابل این "ضعف جوهری انسانی"، کمال
الهی که "عدم فرا موشی" است گذاشته می‌شود، که البته علیرغم این ادعای راه
خدادرها ن قرآن، فرا موشکار و فرا موش سازا زاب در می‌آید. (معانی کلمه
انسان در پرتوی از قرآن جلد اول صفحه ۲۶) اما درباره "ظلم" و "ظلمت" و
"کفر" - در سوره لقمان آیه ۵۶ می‌آید "ان الشک لظلم عظیم" یعنی "برای
خدا شریک قرار دادن یک ظلم بزرگیست" شرک که ظلمت است، ظلم می‌باشد،
همچنین در سوره انعم آیه ۸۲ می‌آید "والذین آمنو ولم يلبسويمانهم
بظلمه ولئک لهم لامن وهم مهتدون" یعنی "آن افرادی که ایمان آورند و
ایمان خود را بوسیله ظلم یعنی شرک آلوهه کردند درا مان و هدا یت شده
خواهند بود. ترجمه‌را زمینه دانسته بودند.

وقتی محمد تغییر قبیله میدهد، خدا به محمد می‌گوید "ولئن اتبعت اهوا ئهم
من بعد ما جائک من العلم انك اذا لمن الظالمين" "واگرتوا زهوسهای
آنها - یهود و نصاری - پیروی کنی پس از آنچه تور آمد از علم، آنگاه از
ستمکارانی - ترجمه طالقانی "انگاه آیت اللطاطلقانی در تفسیر همین
آیه مینویسد".... و سوای آن هوا و باطل و ستم است: با انک اذا لمن الظالمين"
هوا "و" باطل "پیش از ستم" می‌آید. علت مبا درت این مفا هیم به ذهن شد
همان کلمه "علم" می‌باشد که در آیه می‌آید. در تما مقرآن "ظلمت و نشور"
نمادهای "کفروا یمان" و "عصیان ازا مرخدا و تسلیم به مرخدا" است. واژه‌ای
رو کلمه ظلم و ظلمت چنان در مغز محمد بهم سرشته شده‌اند که از هم‌جدا نایدیرند.

می‌آید که "رسما نیست که با آن با ررا محکم می‌کنند" (پرتوی از قرآن -
اشرآیت اللطاطلقانی جلد اول صفحه ۱۰۱).

دراینکه همه‌ها مانات خدا (احکام قرآنی و آنچه موردا یمان با ید قرار گیرد)
سنگین هستند و گرانی می‌کنند، در قرآن با رهاتاء کید می‌گردد. بحسب نمونه
یک آیه را ذکر می‌کنم (واستعينوا بالصبر والصوه وانها لكبیره الاعلى
الخشين) (مدد جوئید بوسیله مبرونه‌ماز، این دو... یا نماز - بسی کران است
مگر با خاشuan - ترجمه طالقانی)

۲) درباره "حیوا نتاطق" از سطوح مقاله‌ای طولانی با یدنوشت آقای
م. ر. "حرف زدن" را بنظر تحقیر نگریسته‌اند. "بیهوده ترین کلمه‌ای که از
دهان انسان بیرون می‌آید این با شده از معناست". کلمه انسانی، تجلی زندگانی
واسخته‌ان روح انسانیست. گفتن، اینقدر اهمیت دارد که حتی خدا هم
"می‌گوید". حتی بعقیده خودا یشان، خدا با "کلمات انسانی" سخن می‌گوید.
مگر این قرآن مرکب از همان کلماتی نیست که دردها ن عربها بوده است.
نطق (Logos) فقط حرف زدن به معنی که آقای م. ر. دارند نیست ولی
همان حرف زدنی نیز که ایشان بنظر تحقیر می‌نگرند آبستن از معانیست.
تنها کلمات خدا معنی ندا رد بلکه کلمات انسانی چنین وسعتی در اثر تلاش
فکری و روحی انسان پیدا می‌کنند که حتی خدا در اظهار معانی در ظرف این
کلمات لذت می‌برد.

خداد طلاح "منطق" که در زبان عربی برای انسان مفهوم یونانی (Logos)
ساخته‌اند، پهنا ای این اصطلاح را میرساند. بعداً "برای انسان همین اصطلاح
و بواسطه عظمتی که این اصطلاح داشت، انجیل، مسیح را (= کلمه)
می‌خواهند در نجیل می‌آید "در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود..." بعداً
این اصطلاح را هش را در قرآن و احادیث و تفکرات اسلامی پیدا می‌کنند و مفاهیم
رمزی "کلمه و حرف و نقطه" از آن استخراج می‌شود که داستان مفصلیست.

۳) هر کلمه‌ای در هر زبانی "طیفی از معانی مختلف حتی متفاوت" دارد.
کلمه‌ای را که یکنفر بکار می‌برد، همان معنایی را دارد که و، از میان این
"طیف معانی" بر می‌گزیند. سرا سرطیف معانی را برای فهم آن کلمه نمی‌توان
بکار گرفت (کاری که متأسفانه آیت اللطاطلقانی برای نمودن معجزه
قرآن می‌کنند و مجا هدین خلق به پیروی از ایشان، از طیف معانی هر کلمه‌ای
در قرآن، معانی را که خود می‌پسندند انتخاب می‌کنند). این مهم نیست که

در مقام ردکردن قرآن هستم. من تفکروفه‌ها و رای عرصه "تجلیل و دفاع" یا ردونفی کردن "میدانم. با همین روش نیز افلاطون و ارسطووه‌گل و ماکس را می‌فهمم. من در "فهمیدن صادقاً نه خود" به عظمت انسانی خودم می‌باشم و برای من "رشاد انسانیت وجودی خودم" بیشتر آن ارزش دارد که تجلیل یا تحقیر کلمه دیگری را بگنمولوآن کلمه‌ای زخدا باشد. بدی که صداقت مرا نا بودسا زده‌ما نند تجلیل و دفاع دیگری است که ما وراء حقیقت خود چیزی نمی‌تواند ببیند.

چنان‌مانند به آسمانها و زمین عرضه شد

پیش از اینکه به تشریح این مطلب به پردازم، اشاره واربه طور ساده، جوهر مطلب را می‌گوییم. دیدیم که طبق روال فکری قرآن، نه تنها "احکام و تعالیم..." محمد که با یستی مورداً یمان فرا رکیرد، "از نظر اوا مانند خدا هستند، بلکه "وجود انسانی" نیز امانند خدا هست. وازا نجا که خدا وند "علم" و "قدرت" و "ملک" و... به ما "میدهد" و هر وقت اراده بکند" پس می‌گیرد، همه‌اینها نیز امانند اونزدما هستند. امانند چیزیست که هیچ‌گاه مال کسی نمی‌شود، بلکه همیشه متعلق به ما حبس می‌ماند. ایمان و هدا یست نیز امانند. ولی در این آن‌یه مقصود از امانند "ایمان برونو" = احکام و تعالیم... محمدیست "که در "یک آغاز متا فیزیکی" به جهان عرضه می‌شود. درک مؤلفه‌ای این آغاز متا فیزیکی بسیار مهم است. این احکام و تعالیم و افکار و اصول محمدبوسیله خدا در یک آغاز ما وراء الطبيعی، در یک آغاز پیش از هر آغاز... عرضه می‌شود.

حتمی ساختن پیروزی

در تاریخ عقايد افکار انسانی، هرکسی، برای آنکه "پیروزی و غلبه" ایده‌آل و حقیقت خود" را قطعی و حتمی سازد. سه راه پیش می‌گیرد که معمولاً "هر سه‌این روشها عاقبت بهم می‌پیوندد.

- ۱- یکی آنکه ایده‌آل یا حقیقت یا اصول خود را "کیهانی می‌سازد".
- ۲- یکی آنکه ایده‌آل یا حقیقت یا اصول خود را "فطري یا طبيعی می‌سازد"، به "یک آغاز" برمی‌گرداند که این آغاز - اصالت دارد و هویت و سیر افراد

برای محمدکه حقیقت و ایمان خودش را "نور" میدانست، هرکسی کاری بر ضد آن می‌گردد، ظلم بمعنای "تاریکسازی و انحراف و باطل و پوشانیدن و دروغ سازی" می‌گردد.

من نمونه‌ای از سخنان آیت الله طالقانی را در باره کلمه "ظلم" می‌آورم و سخن را خاتمه میدهم. در باره آیه "لاینال عهدی الظالمین" جمله‌بلندی نوشته است که همه جمله‌ها می‌آورم، چون این آیه شا مل کلمه "عهد و میثاق" نیز هست و بستگی با تئوری فطرت دارد که بعداً "روشنی خاصی به سلسله افکار مخواهد داشت.

(جلد اول پرتوی از قرآن صفحه ۲۹۲) "... انحرافهای نفسانی و ظلم به مر صورت که باشد توجه انسان را از کلمات وابتلاند به آن (عهد) برمی‌گرداند و منشاء ظلمتی در باطن می‌گردد که کلمات فطرت را در تاریکی میدارد و از معرض تا بش آیات و کلمات وجود در حجا بش میدارد. از این جهت یا ابتلائی پیش نمی‌آید و اگر هم توجه و ابتلائی باشد، دیری نمی‌پاید که طفیان و تاریکی ظلم نا حیه روشن نفس را تاریک مینماید و کلمات را محاقد می‌برد. این چنین شخص یکسره را نده و دور می‌گردد".

دقت بکنید که کلمه "ظلم" در همین جمله‌چه معانی به ذهن آیت الله طالقانی انداخته است.

۱- انحرافهای نفسانی ۲- برگردانیدن توجه ۳- منشاء ظلمت در باطن ۴- قرار دادن کلمات فطرت در تاریکی ۵- در حجاب نگاهداشت از معرض تا بش آیات، مقابله مفهوم نور با ظلمت عـ طغیان ۷- تاریک ساختن ناحیه روشن نفس ۸- محاقد ۹- راندگی و دور ماندگی یکسره.

همه‌این مفاهیم و تصاویری که در کلمه ظلم به ذهن آیت الله طالقانی افتاده است درست همانها نیست که به ذهن من نیز افتاده است. پس چرا آقای م. ر. ردیه‌ای یا اعتراضی به "پرتوی از قرآن" طالقانی نمی‌نویسد؟ چرا به سایر تفاوت‌های نمیتوانید از یک گذشته کلیبی درست معنای همین کلمه ظلوم را در آیه‌ایان عرضنا" عصیان به خدا پیش "می‌گیرد.

من تغییری در معانی کلمات قرآن نداده‌ام، فقط می‌کوشم این معانی و کلمات را بعد از "نژدیک شدگی ایمانی" به قرآن در "فاصله‌گیری در شکو عقل" بنگرم. این نوسان حرکت روانی من نسبت به قرآن نست که تلاش مرا برای "فهم قرآن" معین می‌سازد. من نه در فکر تجلیل قرآن و دفاع از آن و نه

وجا معه وجها ن را مشخص می‌سازد.

۳- یکی آنکه حقیقت و یا ایده‌آل واصل خودرا "سیرا بدی تاریخی می‌سازد" و تاریخ تجسم یک مشیت یا قانون ضروری می‌شود که هدف غایش تحقیق همان حقیقت یا ایده‌آل یا اصول او می‌باشد.

این ایده‌آل و حقیقت یا اصل او، یک واقعه‌کیهانی ساخته می‌شود. این حقیقت یا ایده‌آل یا اصل او، "جریان دائمی کیهانی" می‌شود و "سراسر کیهان را قبضه‌واحده می‌کند" یا اینکه این ایده‌آل و حقیقت واصل، "درنهاده‌ر شیئی یا انسان "قرا می‌کرد و برای اینکار با یستی آن در "یک آغاز"، یا دراولین مرحله "جهت‌تاریخی، چه وجودی قرا رداده شود. و با لآخره تاریخ این وظیفه‌اصلی را دارد که درسرا سر جریانش، این حقیقت یا ایده‌آل یا اصل را فیروزسازد. تاریخ درسرا سرش، چیزی جز برای تجلی و رشد و تفوق همین حقیقت یا ایده‌آل یا اصل نیست.

البته بنیانگذاران افکار و عقاید، چه دینی، چه سیاسی، اگرچه این سه تئوری را باشد های مختلف و با عبارت بندی‌های گوناگون و با تصویر و تشا به مختلف بکار می‌گیرند، ولی این سه تئوري، در افکار رشان گاه‌جدا زهم‌گاه مرکب با هم می‌آیند. گاهی با یکی شروع می‌کنند و در ضمن گسترش آن، در تئوري دیگر فرو میریزند و یا در آن سرباز می‌کنند. مثلًا در آینه انا عرضنا از کیهانی سازی "به یک آغاز متألف فیزیکی" و با لطبع بیک تئوري "فطرت" می‌نجا مد.

تضمين پیروزی حقیقت، به چه بن بستی کشیده می‌شود؟

البته وقتی ایده‌آل واصل و حقیقت خودرا "کیهانی" یا فطری ساختند و آنرا سیر ضروری تاریخی کردند، یک مسئله اساسی، ناگهان و ناخودآگاهه طرح می‌گردد. واقعیت انسان وجا معه و تاریخ، در مقابل این تئوریها سرکشی می‌کنند و آنرا نقض می‌نمایند و آنها انحراف پیدا می‌کنند. درحالیکه امنی گوید که سراسر کیهان انباسته از این ایده‌آل و حقیقت یا اصل است، یا انسان فطرت‌تا" این نهاد را در آرد، انسان واجتماع در واقع برخلاف آن رفتار می‌کنند و بر ضد آن می‌نديشند و حساسات و عواطفی مختلف و متباين با آن دارد. وقتی که بنیانگذار عقیده می‌گوید که تاریخ اولش و

انسان‌دوستی که با لآخره دشمن انسان می‌شود

آن حقیقت و ایده‌آل که ممکن است حاوی "بالاترین آرمانهای بشری" باشد، از قبیل آزادی و محبت و عدالت وتسا وی، با یستی پیروزشود. با این تئوریها سه‌گانه می‌کوشند که پیروزی این حقیقت و ایده‌آل را "حتی وقطعی و مسلم" سازند. ولی این تئوریها ناخودآگاهانه، نتنا یجشان بر ضد آرمانها نیست که آنها درند.

اگرچه می‌خواهد آزادی و شرافت و کرامت به انسان بدهد، ولی تاکتیک پیروزی حقیقت و ایده‌آل واصلش، به نفع همان آزادی و شرافت و کرامت می‌کشد. کسیکه برای دوستی انسان برخاسته است، بدون آنکه متوجه باشد دشمن خونین انسان شده است. ا و مجبور می‌شود (حتی علیرغم آگاهی بودن) که انسان را جاهم و کارهای ذب و ظالم بسازد تا ضمناً قطعی برای پیروزی همان حقیقتی بیا بدکه برای اعلاء انسان در نظرداشت است. برای پیروز ساختن ایده‌آل و حقیقت و اصل خود (آزادی و عدالت و محبت وتسا وی و ...) به نفع ایده‌آل خود میرسد. برای پیروز ساختن آزادی که برای انسان دوست میدارد، سلب آزادی از انسان می‌کند ولی ایمان دارد که با وجودیکه از انسان سلب آزادی کرده است، انسان در راه وصول به آزادیست. برای

حلقه‌نهایی ولی ضروری و مسلم این سه تئوریست، و قرآن هر سه‌ها این شوریها را برای "پیروزساختن حقیقتش" چه‌جدا جدا و چه‌با هم، بکاربرده است.

فقط در این آیده‌از "کیهانی سازی احکام محمدی" تا جهول و ظلم و نادینه انسان جز چند کلمه‌فا ملء نیست. نه محمدبایا این "کیهانی سازی احکام ش" و همین‌طور با "فطري سازی اسلام" راه‌گریزی از این نتیجه‌گیریها دارد، به ما رکس از "تاریخی سازی ایده‌آلش" و همین‌طور از فطري سازی اصولش راه گریزی از این نتیجه‌داد است.

فقط در این نتیجه‌گیری، کیهانی سازی امانت، چنان با "ظلم و جهول بودن انسان" نزدیک است که مطلب را درا وچ شفافیت نشان میدهد و بهترین عبارت قرآن در تبلور این موضوع است و گرنه‌این موضوع درس اسرق‌قرآن پخش شده است و قرآن را بدون این جریان کیهانی سازی و فطري سازی حقیقت محمدی، نمی‌توان فهمید.

در هر کتا بی جملاتی چند است که مفهوم اساسی آن متفسر، بهترین شکلها و کوتاه‌ترین عبارات را پیدا می‌کند و در این جملات است که سرا سرتفسکرات او، متبلاور می‌شوند.

این آیده قرآن، جوهر تفکرات محمدیست.

بدینسان هر انسانی می‌کوشد تا ایده‌آل و حقیقت و اصل خود را در "طبیعت اشیاء و انسان و تاریخ" منعکس سازد. آن ایده‌آلی را که اومیخواهد تحقق بدهد، در نهاد اشیاء و افراد در سیر تاریخ و درس اختمان کیهان (نظام تکوینی) قرار میدهد. از همین جانیز "مشیت تدوینی یا تشریعی" یا "مشیت و نظم تکوینی" انتظیابی ق پیدا می‌کند.

او می‌یابد آن و حقیقت خود را طبیعت و تاریخ و کیهان گره می‌زنند و آنها را با هم عینیت میدهند و با لآخره این عینیت را می‌یاب آنها برمیدارند و حدت "میان ایده‌آل و حقیقت با کیهان و انسان و تاریخ برقرار می‌سازد، یعنی دیگر" میان و رابطه‌ای نیز میان آن دونیست. ا و حقیقت و ایده‌آل یا اصل خود را، فطري در اشیاء و انسان و تاریخ و کیهان می‌سازد.

همه کیهان، به حقیقت ا ورس سجده فرود می‌آورند. همه اشیاء و وجود و تاریخ، به حقیقت و ایده‌آل او شهادت میدهند. پس چرا این "انسان" که نماده‌مند انسانهاست، یا این "طبقه" یا این کروه‌بنا حق مخالفت و اعتراض می‌کند؟ کسیکه همکاری می‌کند و این می‌ورد، مطمئن است که حقیقت ا و حتماً پیروز

پیروز ساختن همان حقیقتی که با یستی شرافت و کرامت به انسان ببخشد، انسان را به قدر تحقیر کشانیده است در حالیکه می‌پنداشد این تحقیر، ا و ج تعالی ا وست. حتمی ساختن پیروزی حقیقتش، ا و را به نفعی آرمانش را نده است. همه بنیانگذاران عقايد و افکار، چه سیاستی چه دینی، به همین سرنوشت گرفتار شده‌اند. هم‌محمد و هم مسیح و هم ما رکس.

توجه به آرمانها و هدف آنها "بدون توجه و تعمق به این تاکتیک پیروز سازی حقیقت‌شان، که ستون فقرات عقايدشان را می‌سازد و قوت قلب به معتقدینشان میدهد، مشتبه سازی حقیقت به خود است.

این تاکتیک‌های پیروز سازی حقیقت که "ساختمان عبارت بندی حقیقت‌شان را معین می‌سازد" تبا یستی درسا یه آرمانها، قرار گیرد.

و تبا یستی از سظر آرمانها به این "تاکتیک‌های تئوریک برای پیروزی"، نگریست که در عبارت بندی خود حقیقت و آرمان رسوب کرده است. بلکه با یستی آرمانها را از نظر این "تاکتیک‌های پیروز سازی" مطالعه کرد و دیدکه قدر را ز آرمانها از "صفی" آین تاکتیک‌ها می‌گذرد، و چقدر آین تاکتیک‌های پیروز سازی، آن حقایق و ایده‌آلها و اصول را مسخر ساخته است. این تاکتیک‌های پیکنندگ آن حقایق و اصول حقایق و ایده‌آل‌های اصلی نفوذ می‌کنند که آن حقایق و اصول و ایده‌آل‌ها را بکلی نابود می‌سازند یا بکلی وارونه می‌سازند.

آیه "ما امانت را به آسمانها و زمین عرضه کردیم..." را من برای این برای تفکر برگزیدم، چون ایده "کیهانی سازی حقیقت محمدی" و "فطري سازی حقیقت" و "دریک جمله به آخرين نتیجه‌گیریهاي اين دو تئوري" وصل شده است.

امانت او (تعالیم و افکار را حکماً موصول او) اینقدر بلند مایه و دامنه دار است که به کیهان عرضه می‌شود، و چنین امانت عظیمی که در اثر همین عرضه کردن، ارزش کیهانی و روحی "وراء کیهانی" پیدا می‌کند، به انسان سپرده می‌شود. انسان امانت دار خدا می‌شود (یعنی مالکش نیست). و بدین ترتیب، انسان که چنین "ا صول ما و راء کیهانی در عزمت" را می‌پذیرد، عظمتی و تعالی می‌باشد. انسان، جاهم و ظالم (کا فریا ستمکار) می‌شود که با وجود آنکه به ظالم معنای کافریا ستمکار بدهیم درا صل سخن هیچ تغییری نمیدهد. این نتیجه‌گیری،

خواهد شد و کیست که نخواهد طرفدا را خرین قدرتی باشد که بر همه چیز مسلط خواهد شد؟ و کسی که این نمی آورد، پوشانندۀ حقیقت است و ستم بر خود میکند و ستم بر دیگران میکند. این کاری نیست که تنها محمد در قرآن کرده باشد هر تئوری سیاسی، یک "تئوری متفاوتی" کی قدرت "دارد که ایده‌آلش و اصولش را با کیهان، یا بخداو مشیتش، یا با سرنوشت، یا با تاریخ و ضرورتش، یا با قوانین تغییرناپذیر طبیعت پیوند میدهد و یکی می‌سازد.

پیش از آنکه این سه تئوری "کیهانی سازی" و "فطري سازی" و "تا ریخی سازی" را از تفکرات قرآنی روشن سازم به مسئله "عرضه کردن امانت به آسمانها و زمین" از نقطه نظر خود علماء تفسیر اشاره‌ای کوتاه میکنم. در "کشف الاسرا روعده الابر ار" که به تفسیر خواجه عبداللہ انصاری مشهور است، می‌آید که علماء، این عرضه کردن امانت به آسمانها را سه‌گونه تفسیر کرده‌اند (نقل جملات کتاب)

۱- رب العالمین عرضه کرده برا عیان آسمانها و زمین و کوهها و فرا پیش ایشان نهاد گفت: "توانید که این امانت بردازید و در آن راست رویدو بوفای آن باز آشید؟ ایشان گفتند. مارا از بردادر آن و نگهداشت آن چه آید و چه بود؟ گفت: اگر نیک آشید و راست روید شواب و عطا یا بیدواگرد آشید و کژروید بعذا ب وعقوبت رسید. ایشان گفتند: لا، یا رب نحن مسخرات لامک لانترید شواب و لاعقا با

۲- قومی علماء گفتند رب العزه عقل و فهم در آن جمادات مرکب کردو آنکه آن امانت برا ایشان عرضه کردتا ایشان بعقل و فهم خطاب شنیدند و جواب دادند.

۳- قومی گفتند عرض امانت برا هل آسمان و زمین بودنها عیان آسمان و زمین هذا کقوله "واسئل القریه" یعنی اهل القریه. همین تفسیر آخوندی بود که آقای م. ر. و آقای امیرکیانی نیز با جملاتی نظیر آن گفته‌اند ولی تفسیرنا مبرده بعداً زنگل این سه نوع گفته، مینویسد "وقول صحیح آنست که اول گفتیم و علماء سلف و تابعین برا آنند". البته اگرچه "ا هل آسمانها و زمین به ذوق" علمی سازی دین "نزدیکتر است ولی همانطور که در صفحات گذشته بیان شد، فکر بلندپروا زودا منهادار محمد، میخواست که حقیقت همه کیهان را احاطه کند و تفاصل قرآن این موضوع را تائید میکند.

اما نت، عرضه شدیا تحمیل؟

"اما نت را به آسمانها وزمین و کوهها عرضه کردیم که آنرا - حمل کنند - و آنها از - حملش - ترسیدند و آنرا انسان - حمل کرد - و اظلوم وجهول بود".

درا این آیه هم کلمه "عرضه کردن" می‌آید و هم کلمه "حمل" سه بار تکرار می‌شود. عرضه کردن که "نمایاندن" باشد، حکایت از قبول و تائید آزادی و اختیار "نه تنها برای انسان بلکه برای آسمانها وزمین و کوهها نیز (کیهان) میکند و "حمل" (چنان نجده در آیات دیگر قرآنی درباره همین مسئله میثاق و امانت خواهیم دید) متوجه "تحمیل" است.

چطور آنچه با پیشی روی آزادی باشد، تحمیل می‌شود؟ در آغاز توجه به آزادی و سپس توجه به تحمیل واکراه، روی یک اصل ثابتی نیست که بتوان هم آزادی و هم تحمیل را از آن بطور منطقی استنتاج کرد. بلکه وقتی غرض (موتیو)، پیروزی ساختن حتی افکار را اصول خودا است، خواهنا خواه "تحمیلی واکراهی و زور و رزاشه و پرخاشگرانه" می‌شود. ولی وقتی این افکار را تعالیم، تحقیق نیافر و "با پیشی تقصیر به عهده کسی گذاشتند" شود، توجه به آزادی و اختیار "می‌شود، آنوقت امانت عرضه می‌شود. وقتی مسئله "بدوش گرفتن تقصیر از می‌شود" آزادی و اختیار را در انسان تائید می‌گردد و وقتی مسئله "حتمیت فیروزی و قطعیت نهائی غلبه آن عقیده در میان است" تحمیل واکراه و یا ضرورت تاریخی و مشیت تغییرناپذیرالهی تائید می‌گردد. این "نوسان کهواره سان" در همه قرآن هست، وازان دو

با یستی مشیت خدا را قطعی شمرد، با یستی حقیقت را در فطرت انسان کذاشت و با یستی مسیرتا ریخ را بسوی این پیروزی میل داد. این دوفکر حلقه‌های یک زنجیربی نهایتی میشود که هیچگاه تماشدنی نیست و هر یکی بدیگری احتیاج دارد و هر یکی بر ضد دیگر است. وا این تسلسل هیچگاه رفع نمیشود.

از "تشبیه شاعرانه" به "مفهومی وجودی"

مسئله "عرضه کردن امانت محمدی به کیهان"، فقط غرض "مهم ساختن" احکام و افکار محمدیست که بدین ترتیب در چهار جوبه ای کیهانی گذاشته میشود و از طرفی "ایمان آوردن به او"، یک "عمل معمولی" نیست بلکه یک "عمل کیهانی" میشود. کسیکه به محمد ایمان می آورد، یک "شا هکا رکیهانی" انجام داده است ایمان، یک عمل بی نهایت بزرگ و کیهانی و اولیه میشود و اسامی از "فکر" برده نمیشود. با کیهانی ساختن ایمان، تفکر و سایر عواطف تحقیر میشود بدین سیان "عرضه کردن"، فقط و فقط یک تشبیه عادی شاعرانهاست و بس. و آنرا بیشتر از یک "تشبیه شاعرانه گرفتن"، حتی از لحظه تفکرات خود قرآن، پوج و بیهوده است. چون کیهان از همان آغاز خلقش، مسخر و مراوه است. همه و آنچه در آنهاست، سجده به خدا میکنند و غرق در تسبیح و تجلیل و تقدیس او هستند. همه، ملک مطلق او هستند. همه لشگرهای او هستند. از این گذشته "عرضه کردن" یک مشت تعالیم و احکام که برای انسان ساخته شده است، مثلاً غسل جنا بت و یا امثال آن، قبول و ردش برای کیهان چه معنای دارد؟ کسیکه در تما میتش سخرون مقهور مشیت خدا است، دیگر مسئله آزادی و تعقلش در انتخاب و قبول یار و در میان نیست.

ولی تفاسیر، این "تشبیه شاعرانه" را که از طرفی برای "مهم ساختن" احکام و تعالیم محمدی و از طرفی برای "مهم ساختن" "عمل ایمان آوردن مومن به آنها" است، یک واقعیت جوهری و ساختمانی کیهانی میکنند. وقتی آنرا یک واقعیت و ساختمانی کیهانی میسازند، مجبور میشوند یک مشت خرافات و تناقض کوئیها بدبنا لش بیا فرینند. برای کیهان، در حین این عرضه کردن امانت، عقل و آزادی "قاتل شوند". کیهان، با یستی "بترسد"، یعنی با یستی "عواطف و احساسات" داشته باشد.

هیچگاه نمیتوان صرف نظر کردن در ضمن، هیچگاه نمیتوان آنها را با هم بطور منطقی، آشتی داد و وحدتی از آن ها ساخت. این "تضاد رفع نشدنی منطقی"، چه در قرآن و چه در آثار رما رکس، هست و جا بجا بحسب یکی از این اغراض که مهمتر میشود، یا این بآن، نقش اول را بازی میکنند ولی بطور نوسانی، جا بجا میشوند.

در یک آیده، خدا وند، فطرت انسان را می‌فریند و در آیده بعدی، کافر، مسئول گناه و عدم ایمان خود میشود.

در یک آیده خدا دل کافر را سخت میکنندتا ایمان نیا ورد و در آیده بعدی کافر، مقصراست، چون خودش دلش را قسی میکنندتا ایمان نیا ورد. در نیمه ای از آیده "عرضه میشود" و در نیمه دیگر آیده "تحمیل" میگردد. این جا بجا شدن غرض از آزادی، تا "تحمیل" بسرعت برق در ذهن محمد، جا بجا میگردد و همه تلاش‌های مفسرین معتبر قرآنی، برای حل این تناقض رفع ناشدنی، جز اتلاف وقت و خود فریبی نیست. انسان با یستی "دیدا یمانی" و با لطبخ "کوری و تنگ بینی ایمانی" داشته باشد، تا بتوانند ببروی این دست اندازهای تناقضات که سرا سر قرآن را فراگرفته است، سفر کنندوا حساسی جز هم‌واری و انسجام نداشته باشد. این قضیه، مسئله "ا مری میان دوا مر" نیست که احادیث شیعه برای رفع مشکل بین ایمان و رند، بلکه این یک جریان روایی محمد در جا بجا شدن متداوم غرض (موتیو) هست.

وقتی به مشیت تغییرناپذیر خدا متول میشود، وقتی حقیقت کیهانی ساخته میشود، وقتی در فطرت اشیاء نهاده میشود، وقتی نقطه نهائی تاریخ انسانی و جهانی میگردد، ناگهان برای خودا و خطا زبین رفتن آزادی انسان نمودا میشود و با لطبع به نجات آن میشتابد و گرنده هیچ مقصري برای قبول مسئولیت نخواهد داشت. اما به مجرد تائید و تصدیق آزادی و اختیار درانسان، خطرشکست عقیده خودش و عدم حق نیت برای جهاد (پرخاشگری و قهر روزی) و تحمیل واکراه (در ذهن نمودا رمیگردد) را یین و بلافاصله و بدون توقف، از آزادی انسان چشم می پوشد و بسرا غ قطب مخالف میرود، همینطورا یعنی نوسان، کهواره آسا، در سرا سر قرآن، ادامه دار و مسئله ای نیست که بتوان با زور تفسیر و تأوه ویل و منطق و روشهای مختلف فلسفی و کلامی و عرفانی حل کرد. وقتی مسئله "یا فتن مقرر" در میان نیست، با یستی آزادی و اختیار را برای انسان پذیرفت و وقتی مسئله ظفر و فتح نهائی حقیقت در میان نیست

به حقیقت خوددا رند) اگرایین دعوا قعیت (نگارونگاره، بت و تصویر) بهم نزدیک نبودند، محمد آنها را بعنوان (تضاد)، درک نمیکرد. از طرفی بدون همین "نزدیکی نگاره به نگاره، تصویر به بت" نمیتوانست، ایمان مردم عرب را از "نگاره" به "نگاره های پیش" منصرف و منحرف سازد. این نگارهای پیش (تما و پیرش) بودکه جای نگاره (بت ها) گذاشت.

عرب توانست نگاره های اورا حس بکند، چون نزدیکی با شکارهایش (بت های پیش) داشت. نگار را شکست و نگاره را بجا پیش گذاشت.

ولی تفاوت میان "نگاره اندیشه محمد" و "مفهوم اندیشه" ماست، که مسئله اساسی رابطه ما با قرآن واسلم است.

"اندیشه در نگاره های قرآنی" را نمیشود با یک تیسا وی ریاضی، معادل با دستگاهی از مفاهیم "کرد. تفاوت و پیویل" هم در تلاش دراین جهتند که یک دستگاه مفاهیم "بجای آن" اندیشه در نگاره های قرآنی "بگذارند، یا یک تسا وی میان آنها برقرار کنند.

ولی هیچگاه نمیشود "اندیشه در نگاره های" را (چه قرآن با شده) مجموعه دیگری از نگاره اندیشه، (بیک دستگاه از مفاهیم، تقلیل داد، اندیشه‌یدن در نگاره ها، یک وحدت و انسجام "دستگاه منطقی از مفاهیم" را نسدارد، "وحدت اندیشه در نگاره ها"، "وحدت منطقی" و یا "وحدت فلسفی" نیست. ولی

اهل ادیان صبح و شب در تلاشند که این را تحقق بدهند. یک دستگاه فلسفی یا فکری که انسجام منطقی دارد بجای آن "مجموعه واحد نگاره ها" بگذارند. چون تقلیل "اندیشه در نگاره ها" بیک دستگاه از مفاهیم "ممکن نیست، روز بروز تلاش برای آفریدن تفاوت، تا زه میشود و فن و هنر تحول "تصویر" به "مفهوم" گسترش می یابد. برای اینکه مکانات تفسیر و پیویل یک نگاره (تصویر) را بستا سیدکتا بھائی که در همین پنجاه سال راجع به یک نقش پیکا سونو شده است (بحسب مثال) ورق بزنید. هیچکدام از "مجموعه های اندیشه در نگاره ها" را که در تاریخ انسانی شده است، نمیتوان تبدیل به دستگاهی واحد از مفاهیم کرد. از این نظر و نیز هست که ما برای فهمیدن خود، هر روز از نو، تلاشی برای "فهم مجدد آنها" میکنیم و این نه علامت "معجزه بودن آن اندیشه در نگاره هاست" و نه تغییر فهم، علامت "توبه کردن" انسانیست که همت به درک این "نگاره ها" میکند. ما آن قدرت واستعداد سبق خود را که در هزاریا دوهزار سال پیش داشتیم و میتوانستیم در "نگاره بین‌دیشیم" و

با یستی "زبان" داشته باشد تا رد کند. آنوقت برای اینکه زبان ندارد، مجبور نداشتن عکس العمل وجودی را، یک "عکس العمل حالی" تفسیر کنند که کیهان "بزبان حالم" چنین، گفت و چنان کرد.

از "نگار" تا "نگاره"

همه این گرفتا و پیها و خرافه با فيها آز آنجا می آید که قرآن، طبق ادعای محمد، نبا یستی "شعر" باشد. چون محمد، وقتی اعراب بها و نسبت شا عرب‌بودن دادند (ودرست هر عربی میتوانست شعر را احساس کند و بسته با سیار ناراحت شده بود) و نفی این نسبت را از خود میکرد. محمد نمیدانست که پیا مبری با شاعری تناقضی نداشد بلکه پیا مبری و شاعری دست در دست همدا رند و بدون شاعری نمیتوان پیا مبرشد. همین ناراحت شدن محمد، علامت آن بودکه تا حد زیادی شا عرب‌بودوا عرب در قضا و تشا ان اشتباه نکرده بودند. همینکه تمام این تفکرات قرآنی، همه‌اش تصویری است (تصویر = نگاره) است، نشانه قدرت شاعرانه است. ا و "نگاره اندیشه" است. همینکه با چنان سختی و غیرت و شدت علیه بت ها (= نگاره) میجنگید، نشان این قدرت شاعرانه اش بود.

نزدیکی "نگار سازی" = بت سازی و نگار اندیشه "با" نگاره اندیشه = تفکر در تما و پیر "بودکه محمد را دشمن خونین بت پرستی (نگار پرستی) کرده بود. "نگار اندیشه" از لحاظ تحول روحی، نزدیک با "نگاره اندیشه" است. این دو جریان نزدیک بهم، در روان انسان است. انسان از "نگار اندیشه" به "نگاره اندیشه" کشیده میشود. وقتی مرحله تازه شروع شد، برای متوات و ممتاز ساختن خود از مرحله پیشینش که بسیار نزدیک به آنست، مرحله پیشین را بعنوان "تضاد با خود" درک میکند.

بت شکنی محمد (نفرت و کینه) و از نگاره (برای این بودکه از "نگار اندیشه" به "نگاره اندیشه" که کامبعدی هست رسیده بود) این قرا بت را در همه وجودش حس میکرد.

دو گروه یا دو حزب که از لحاظ عقیده بسیار بیهم نزدیکند، اختلافات جزئی که حدفاصل آنهاست بی نهایت بزرگ ساخته میشود و بعنوان تفاوت درک کرده میشود. دو حزب نزدیک بهم خونین ترین دشمنان هستند (وقتی بستگی ایمانی

وموسی بود . این میثا ق در مورد نوح یک شکل اسطوره‌ای و در مورد ابراهیم یک شکل "نیمه تاریخی و نیمه اسطوره‌ای" و با لآخره در مورد موسی، شکل نزدیک بتاریخی داشت . وایده‌اصلی همها ینها همان "با زگشت دادن میثاق میان خدا و انسان به یک آغاز" شبه تاریخی بود که شکل یک واقعه‌امیل درا ین جهان داشت . در قرآن، مفهوم میثاق، قدیمی ترشید و نقطه آغاز، جلوتر گذاشته شد . میثاق، میثاق با آدم و با لآخره میثاق متفاوت فیزیکی (در عرضه کردن اما نت به کیهان) شد . البته آن اشکال تواری اش نیز در قرآن باقی ماند . واصطلاح "خدای آباء اولین" در قرآن هنوز می‌آید .

از یک طرف میثاق با بنی اسرائیل، طبق ایده‌های محمد، تغییر شکل می‌یابد و در چهار رجوبه‌این ایده‌ها گذاشته می‌شوند و از طرفی میثاق در صلب آدم با همه انسانها تا روز قیامت که در پشت آدم حاضرند، یک بعد مأواه الطبيعی وجودی پیدا می‌کنند . ازا ینtro، "فطري سازی میثاق" ادامه‌های تفکر بود . در هر دو مورد چه "کرفتن میثاق با بنی اسرائیل" و قبول امانت خدا از طرف بنی اسرائیل، چه "کرفتن میثاق در صلب آدم" (علم‌ذر) همیشه بـا مفا هیم کرانی و سنگینی و فشار و کوبندگی و تحمل واکراه سروکاردارد . وقتی خدا با بنی اسرائیل، میثاق می‌بنند، بالی سرشان کوه طور رانگاه میدارد . البته آین "عرضه کردن کوه به بنتی اسرائیل" و "عرضه کردن میثاق یک طرفها ز خدا" ازا آن عرضه کردن هائی نیست که ما در زیر کلمه "قـسرا رداد" ازا آن هبـر پـا به رـضا پـیـت طـرفـین" مـیـفـهـیـم . بلـکـهـکـوهـ، عـلامـتـ تـرسـ وـفـشـارـ وـاـکـرـاءـ وـدـرـهـمـ کـوـبـنـدـگـیـ یـکـپـاـ رـچـ وـتـمـاـ مـیـ اـنـسـانـ است . سوره بقره آیه ۶۲ واذا اخذنا میثاق کـمـ وـرـفـعـنـاـ فـوـقـکـمـ الـطـورـ خـذـواـ مـاـ آـتـیـناـ کـمـ بـقـوهـ وـاـ ذـکـرـوـاـ مـاـ فـیـهـ لـعـکـمـ تـقـوـنـ ۴۳- شـمـ تـولـیـتـمـ منـ بـعـذـلـکـ ...

"وچون پیمان ستديم از شما و عهدگرفتيم برشما، و فرموديم تا کوه طور بر سر شما با زداشتند، و شما را گفتند به آواز بلند، گيري داين کتاب را که شما را داديم بقوت يقين وجد، و يا دادا ريد آنچه در آن شما را وصيت كردند و فرمودند تا مگرا زعداً بوخشم خدا پرهیز يده آشید ۴۳ عپس، از فرمان برگشتيد از کشف الاسرا روعده لاپرا رکه یکی از تفاسیر قرآنست و معروف به تفسير خواجه عبدالله انصاری است: (وچون پیمان ستديم و عهدگرفتيم برشما که چون آیه نوشته است تقل میکنم: (وچون پیمان ستديم و عهدگرفتيم برشما که چون شما را کتا بی دهیم بپذیرید ایشان شریعتی بس گران دیدند، نفرت

در نگاره‌ها احساسات وعواطف خود را تما مـاـ "بـدـیـکـراـ انـتـقـالـ بـدـهـیـمـ، اـزـ دـسـتـ دـادـهـاـ مـاـ مـاـ مـرـوزـبـیـشـتـرـدـ" مـاـ نـدـیـشـیـمـ، الـبـتـهـ "نـگـارـاـندـیـشـیـ" وـ "نـگـارـاـندـیـشـیـ" هـنـوزـنـیـزـبـجاـستـ وـگـاـهـیـ تـیـزـدـرـاـ شـرـهـمـیـنـ اـفـرـاطـ ذـرـ" مـفـهـومـ اـنـدـیـشـیـ" (دـرـاـ شـرـتـلـاشـ روـشـنـفـکـرـکـرـانـ) یـکـ حـرـکـتـ باـ زـگـشـتـیـ شـدـیدـهـ" نـگـارـهـ اـنـدـیـشـیـ" وـ "نـگـارـاـندـیـشـیـ" درـتـاـ رـیـخـ آـغاـ زـمـیـگـرـدـ . یـاـ اـینـکـهـ وـقـتـیـ یـکـ طـبـقـهـ اـزـ جـاـ مـعـهـ (مـثـلاـ" روـشـنـفـکـرـکـرـانـ) اـینـ "مـفـهـومـ اـنـدـیـشـیـ" رـاـ بـحـدـاـ فـرـاطـ مـیـکـشـاـ نـنـدـدـرـ طـبـقاـتـ غـيـرـ روـشـنـفـکـرـ، یـکـ حـرـکـتـ باـ زـگـشـتـیـ شـدـیدـهـ" نـگـارـهـ اـنـدـیـشـیـ" وـ "نـگـارـ" اـنـدـیـشـیـ" شـروعـ مـیـشـوـدـ وـ درـسـتـ "رـهـبـرـبـرـسـتـ" یـکـیـ اـزـ هـمـیـنـ عـکـسـ الـعـمـلـ هـاـ سـتـ . چـونـ، رـهـبـرـ، هـمـاـ نـقـشـ نـگـارـ (= بـتـ) (یـاـ نـگـارـهـ (= تصـوـيرـ) سـرـمـشـقـ وـ اـیـدـهـ آـلـ) (رـاـ باـ زـیـ مـیـکـنـدـ) .

نـگـارـاـندـیـشـیـ وـ نـگـارـهـ اـنـدـیـشـیـ وـ مـفـهـومـ اـنـدـیـشـیـ درـکـنـاـ رـهـمـبـاـ هـمـدـرـاـ نـسـانـ فـعـالـیـتـ دـاـ رـنـدـوـیـکـ هـمـ آـهـنـگـیـ خـاصـیـ تـشـکـیـلـ مـیدـهـنـدـ . بـاـ نـیـرـوـگـرـفـتـنـ عنـصـرـ "مـفـهـومـ اـنـدـیـشـیـ" ، نـقـطـهـ شـقـلـ روـحـیـ مـاـ جـاـ بـجـاـ شـدـهـ اـسـتـ وـ مـاـ رـاـ بـطـهـ گـذـشـتـهـ خـودـ رـاـ بـاـ نـگـارـهـ هـاـیـ (تـصـاـ وـیرـ) قـرـآنـیـ اـزـ دـسـتـ دـادـهـاـ مـیـمـ . اـینـ نـگـارـهـ هـاـیـ مـحـمـدـیـ درـ قـرـآنـ "خـداـ، نـورـآـسـانـهاـ وـزـمـینـ اـسـتـ" ، "مـاـ اـمـانـتـ رـاـ بـهـ آـسـانـهاـ وـزـمـینـ عـرـضـهـ کـرـدـیـمـ ..." بـهـ زـبـاـنـ "مـفـهـومـ مـتـدـاـولـ" درـعـمـرـمـاـ نـیـسـتـ . ولـیـ "بـسـتـگـیـ اـیـمـانـیـ" مـعـتـقـدـنـیـشـ درـ جـاـ مـعـهـ ، آـنـهـاـ رـاـ مـجـبـورـ مـیـسـاـ زـدـکـهـ هـمـیـنـ نـگـارـهـ هـاـ رـاـ کـهـ فـعـلـاـ" تـبـدـیـلـ بـهـ "رـمـوزـ وـعـمـاـ" شـدـهـاـنـدـ ، تـبـدـیـلـ بـهـ "زـبـاـنـ مـفـهـومـیـ" بـکـنـدـ . اـزـ طـرفـیـ نـیـزـ مـیـکـوـشـنـدـتـاـ خـودـ وـ دـیـکـرـانـ رـاـ درـ "مـرـحلـهـ اـنـدـیـشـیدـنـ درـ نـگـارـهـ هـاـیـ قـرـآنـیـ" کـهـ مـتـعـلـقـ بـهـ هـزـاـ رـوـجـهـ رـمـدـسـالـ پـیـشـ اـسـتـ نـگـاـهـ دـارـدـ .

یـهـوـدـاـ گـرـمـیـثـاـ قـ خـداـ رـاـ قـبـولـ نـمـیـکـرـدـ ،
خـداـ کـوـهـ طـورـرـاـ بـرـسـرـشـ مـیـکـوـبـیدـ

"عرض امانت برای حمل" ، که همان "میثاق نخستین" برای ایمان باشد، صورتها و عبارتها مختلف در قرآن پیدا می‌کند . ایده میثاق، پیش از محمد میان یهود و مسیحیان رشد کرده بود . بهیمن علت نیز نا مهای "عهدتیق" و "عهدجديد" به آثار مقدسه اشان میدهند . گرفتن میثاق در عهدتیق که برای محمد نقطه شروع تفکراتش بود، از طرف خدا، با آباء اولیه (نخستین پدران) بود . میثاق، میثاق با نوح و ابراهیم

میکردندولی وقتی کوهستگین را زبالی سرشان کناربردند، و دیگر اکراهی نداشتند عملشان شواب داشت، آیا "و حشت انگیزی با چنین ابعادی فقط در همان حين ولحظه و حشت انگیزی، موء ثربوده است؟ آیا وقتی مردم را از شکنجه‌گاههای رژیم جمهوری اسلامی بیرون میکنند، بلافا صله، شکنجه دیدگان آزاداً دوختار میشوند و همان نظرور که دلشان میخواهند عمل میکنند؟ و وحشت پیشین را فرا موش میکنند؟ چنین وحشت‌آفرینی نه تنها آزادی و اختیار را در عمر آن کسی که آنرا تجربه کرده است، فلج میکند، بلکه نسلهای متعددی از چنین کسی را لحاظ روحی و فکری فلح می‌سازد. اما متأسفانه این مفسر آغاز آیه بعدی را فرا موش میکند "ثمتولیتم من بعد ذلک" خود مفسر مینویسد "ای اعرضتم عن امرالله و طاعته من بعد المیثاق ورفع الجبل، پس از آنکه عهدگرفتیم بر شما که طاعت داربا شید و کوہ از سر شما با زبردیم، دیگر با ره فرمان ما بکذا شتید و تو غض عهد کردید" پایان، هنوز کوه از بالای سرشان نرفته، خط بطلان بر روی این میثاق دیکته شده واجباری کشیدند و این شها مت ملت اسرائیل را نشان میدهد. چنین میثاقی به پیشیزی برای انسان و آزادیش نمی‌ارزد. هما نظرور که دیدید، در موقع گرفتن میثاق که خدا کوه را بالای سربنی اسرائیل نگاه میدارد، مفسرین واحدیت در پیش و پس اونیز "دریا" و "آتش" اضافه میکنند و همان تفکر قرآنی را که تحمیل وارعاب واکرا هو زور است، شاخ و برگ میدهند. مرحوم طالقانی آیه نامبرده را چنین ترجمه میکند "عهد و پیمان محکم را بصورت برداشتن کوه بالای سر آنها نما یا ندیم". متوجه کلمه "نمایندن" که همان "عرضه کردنست" باشد. بعداً مرحوم طالقانی درباره همین آیه مینویسند "نمایندن کوه لرزان و آتش‌نشان، بالای سریهودگویان نما پیش خوفناک عاقبت سست گرفتن و ترسک قانون بوده، تا جای یک‌پیش این منظره مهیب، در خاطره آنها، همه‌نیروی خود را برای حفظ و اجراء دستورات بکاراندازند" با لآخره در پایان کلامش طالقانی میکوید "مفهوم رعاب یهود بودنها اکراه - چنانکه بعضی گفته‌اند، زیرا در شریعت اکراه نیست.

من نمیدانم تمايز میان "ارعاب = ترسانیدن" و "اکراه" چیست؟ آنچه را آقای طالقانی "ارعاب" که ترسانیدن باشد، میخواهند ترس نیست بلکه وحشتی است که دل هر انسانی را می‌ترکاند. کوهی را بالای سرجمعی نگاه داشتن نه تنها ارعاب است، بلکه اگر جا درجا از وحشت نمیرند، خودیک

کردنداز آن، و قبول نکردن، و رفعنا فوقکم الطور - رب العالمین کوهی را فرمودا زکوهای فلسطین تا از بیخ برآ مدوبرسرا یشان بداعث، چندان که لشکرها یشان بود، گویند فرنگی در فرنگی بود، نزدیک سرا یشان فرود آمد، و آتشی در پیش چشم ایشان برافروختند، و دریا از پس بود، پس ایشان را گفتند: خذوا ما آتینا کم بقوه - ای خذوماً افترضنا علیکم فی کتابنا مسن الفرا ئض واقبلوه واعملوا با جتها دمکم فی ادائه من غیرقصیر ولا توان - میگوید گیرید و پذیرید آنچه بر شما فریضه کردیم زا حکماً مدین بجدی وجهی تما م، و آنرا کا ریندوید - وا ذکروا ما فيه - و آنچه در کتاب است از وعده و عید و ترغیب و ترهیب برخوا نید و بدان دگیرید و بدان کار کنید و از آن غافل می‌شید - لعلکم تنتقدون - تا مگرا ز هلاک دنیا وعداً ب عقبی "برهید. قوم موسی چون آن کوه دیدند برسرا یشان، و آتش از پیش، و در آن حال که سجود میکردند، بیم و ترس قبول کردند و بسجود در افتادند، و در آن حال که سجود میکردند، در کوه می‌نگریستند که بر زبرا یشان بود و سجودا یشان بیک نیمه روی بود، ازا ینجا است که جهودان سجود، بیک نیمه روی کنند، پس رب العالمین آن کوه از سرا یشان باز برد. ایشان گفتندیا موسی سمعنا واطعننا ولولا الجبل ما اطعنناک "پایان. ترجمه جمله آختر تقریباً "اینست که ای موسی میشنویم و فرما شبردا ریم و اگر کوه نبودا طاعت ترا نمیکردیم، البتہ با چنین وحشتی و ترسی قبول میثاق و اما نت (که عیناً) همان خصوصیات امانت رامیشمارد که در مقاله گذشته آورده‌ایم (فقط اضطراری واکرا هی محض بوده است و عبارت آخر، این معنا را در کمال وضوح و صراحت میرساند).

مفسر بجای اینکه ایشان را ز ش چنین میثاقی را اساساً "بسنجدورا هچاره ای برای حل آن بینندیشید بکرا این میا فتد که آیا چنین اطاعتی، شواب هم دارد یا نه؟ اصلاً" در فکرا این نیست که چنین ایمانی و چنین میثاقی با چنین خبرداری زورگوئی چهارزشی دارد که ما ب فکر شواب اطاعت ش باشیم. این جملات را من اینجا نقل میکنم (اگر کسی گوید چه شواب است ایشان را در پذیرفتن کتاب، و در آن مضطربودند و مکره، و معلوم است که با اکراه، بشواب نرسند. جواب آنست که در التزا، مضطربودند، لاجرم ایشان را در التزا شواب نیستند - بعد از - التزا م عمل کردند بان - و در عمل مضطرب و مکره نبودند، ایشان را شواب در عمل است) پایان . تا موقعیکه این فشار و وحشت انجیزی بود، مجبور بودند و با اکراه اطاعت

جوهرش خشگ نشده، نقض میگردد. این تحمیل وزورواکراه و وحشت اندازیست که پدیده "منافق" را که در قرآن تابه‌این اندازه تکرا میشود، توجیه میکند و بدون اینها، پدیده منافق، قابل توجیه کردن نیست. اینکه در آیه "انا عرضنا"، محمدنا خوداً‌گاهانه سه با رکلمه "حمل" می‌آورد، نشان میدهد که محمد متوجه تحمیلی بودن واکراهی بودن این با را مانت بوده است. خدا امانتش را عرضه نمیکند، بلکه بعنوان عرضه کردن، آنرا تحمیل میکند. واين خودا ولين کفروظلم بودکه از خدا سرجشه گرفته است.

۱۴ مارچ ۱۹۸۳

معجزه است، اگر چنین وحشتی ایجا داکراه نکند، پس ایجا دجه میکند؟ معنای چنین تمايزات لغوی و موازن است کشیهای آقای طالقانی این میشود که میتوان ملتی را زیرشکنجه‌های روحی و عاطفی و احساسی "ارعا بکرد"، سپس ادعای کرد که آنها کوچکترین احساسی از "اکراه وزورورزی" ندارند اگر اینها اکراه نیست، پس اکراه چیست؟ گمان میکنم اینها "حساست انسانی را بکلی ازدست داده اند. حتی "سئوال" اینکه شما چه عقیده‌ای دارید؟ در محیطی که فشار و تحمیل عقیدتی وجوددارد، زورورزی واکراه است تا چه رسد یک کوه را بالای سرجمعی نزدیک بسرش نگاه داشتن. حالا چهاین خودکوه باشد، چهاین یک تصویر زنده فکری و خیالی که طرف احساس کوهستگی‌نرا باشند، مگر "خیال زننده چنین کوهی" از خودکوه سبکتر است ۲۶ نگاه آقای محمد جواهی اخیراً در تفسیرش (تفسیر آسان) درباره همین آیه برای رفع انتقاد مینویسد "ولی چون بنی اسرائیل نسبت به کلیه این پیمانهای که با خدا بستند، نقض عهد کردند، لذا خدای توان آنرا مستحق عذاب دانست و کوه را بر فراز سر آنان برافراشت. بعبارت دیگر، برافراشتن کوه بر سر بنی اسرائیل برای این نبودکه بطور اجبارا زترس، دین خدا و تورات را بپذیرند تا این اشکال پیش بیا یدو گفته شود لایکراه فی الدین.... بلکه برافراشتن کوه بر سر آنان بعلت عهدشکنی بود".

اما متأسفانه آیه ۳۴ عکه دنباله آیه ۶۲ است این تفسیر را رد و نفی میکند، چون میگوید، پس از میثاق گرفتن در زیرکوه، "شم تولیتم من بعد ذلک"، وقتی دیگر زیرکوه و فشار و ترس نبودند، زیر آن میثاق زورکی و تحمیلی زدند و هیچ قرار داد تحمیلی یکطرفه کسی را مستحق عذاب نمی کنند بلکه تحمیل چنین امانت و میثاقی را میکند مستحق شدیدترین عذاب است.

قدرت بیان وقا عطیت قرآن همانست که همان جمله بعدی تفسیر جمله اولی را نفی میکند. انسان برای نفی چنین میثاقیهاشی در قرآن زیاده بسر نمیکند. همان نظرورکه در سوره طه می‌اید "ولقد عهدنا الی آدم من قبل فتنی...." پیش از این با آدم عهد بستیم ولی فراموش کرد "اولین کاری که انسان بطورا صیل از خودش کرده میشین فراموش کردن میثاق تحمیلی است. علت این فراموشیها و عصیانها و تمرد ها و میثاق گریها، معلوم است.

انسان امانتی "را که تحمیل شده است از دوش میاندازد. میثاقی را که با اکراه بسته شده است، فراموش میکند. میثاقی که یکطرفه دیگرته شده است، هنوز

نظام دلیل بربدیش نیست بلکه در دنیا می خودتازگی یک چیز، دلیل حقانیتش یا صحت گرفته می شود، تازگی یک چیز، در این عدم آشنا و عدم عادت، در مرحله نخستین ایجا داشکالات می کند. این برای هر امر تازه ای که در اجتماع می آید مادقت است. فقط به خاطر بحرا نی که در این "دوره گذار" خواهد داشت، کسی از آن امر تازه دست نمی کشد. ایجا ددموکراسی و عدم آشنا و مردم با طرز تفکرد موکراسی، در فرانسه با عث آمدن ناپلئون و در آلمان با عث آمدن هیتلر شدولی با لآخره دموکراسی پیروز شد. نهضت دموکراسی در کشور ما شاید دیگتا توربیبا ور دولی دموکراسی و با لآخره جمهوریت خواهد بود. دموکراسی در ایران فقط با جمهوریت ممکن است.

از آزادی، همیشه با "تازگی" و "بدعت" سروکار دارد. آزادی، بدون خلاقیت نمی شود. انسان و جامعه موقعی آزاد است که کاری بکنده "بی سابقه" باشد. همین بیسا بقدبودن یک عمل، دلیل برآزادیست. کسی که هیچ چیز تازه نیافریده است، هیچ کا هزارا دنبوده است. کسی که آزاد است، میافریند و یا میتواند بیبا فریند.

از پیروزی رباره حقانیت "آزادی"، هیچ کا ه عادت و سنت و قدمت به تنها شی حق قضاوت ندارد. عادت و سنت و قدمت، در خدمت "نگاهداشت و ابقاء" هستند و ما هیتشان برضد "تازگی و خلاقیت" و با لطیع "آزادی" است. چون انسان در آزادیست که آفرینش میتواند بیباشد. از این رو نیز در کتابهای مقدسه آدیان، "آفریدن"، فقط مخصوص "خدا" است. انسان، هیچ کا ه نمیافریند. خداست که فقط "حق" و "قدرت" آفریدن دارد. بدینسان نیز هست که فقط خدا، آزاد است و بر همین پایه نیز خداست که فقط "قدرت" دارد. کسی که آزاد است قدرت دارد و کسی که قدرت دارد، آزاد است. انسان با آفریدن، آزادی و قدرت خود را به دست میابد. انسان در جایی که فقط خدا حق آفریدن داشت، حق آفریدن "دولت" و "جا معبدهتر" و "نظم بیهتر" و "قانون بیهتر" نداشت. از پیروزی "آزادی سیاسی" و "قدرت سیاسی" نداشت. قدرت را پدران (سنت و تاریخ) و یا خدا میابد و ردیا میافرید.

انسان، فقط "تابع" عادت و سنت و یا تابع و مجری "مشیت خدا" بود. معنای این افکار این بودکه "انسان نمیتواند حق ندارد بیبا فریند". "عمل انسان" فاقد عنصر خلاقیت است. انسان حق دارد در عملش فقط اطاعت و تقلید و اجراء و عبادت بکند. فقط خود را بر عادت و سنت ها و یا به این مانطباق بدهد.

آنچه بوده، با یدبما ند

از "نظام امنیتی" تا "آزادی امنیتی"

اگر آب و تاب و سخن پردازیها شی که در مقاولات و نامه های مندرج شده صرف نظر کنیم تا بحال سه دلیل برای حقانیت سلطنت آورده شده است.

(۱) یکی آنکه سلطنت در ایران قدیمی است و به علت همین قدمتی باستی بماند (آنچه همیشه بوده باستی بماند)

(۲) چون سلطان، نما دوخت ملی است. ملت احتیاج به یک نماد دارد و حدش را حفظ کند.

(۳) شاه، پدر ملت است. بجای "را بظه قیم و صغیر فقهاء" بهتر است که "را بظه پدر و فرزندی میان شاه و ملت" برقرار شود.

دوا م هیچ چیزی، دلیل حقانیتش نیست

من در این مقاله میکوشم که در همان مطلب اول بیندیشمتا محتویات آنرا بگسترنا نمونتای سیاسی و حقوقیش را بینمایم.

جمهوری در همه کشورهای دنیا که این رژیم برپا شده است، امری تازه است.

تا دویست سال پیش، جمهوری در هیچ کشوری نبود و همه جا تقریباً در سراسر تاریخان، حکومت، شکل سلطنتی داشته است. پس به علت تازگی، هیچ امری بد نخواهد بود علم و صنعت هم تازه است. تازگی یک چیزیا یک قانون یا یک

بلکه احتیاج به عصیان دارد. در عصیان، ایده‌تازه، پیدا یش قدرت خود را در می‌یابد.

قیام هر فکرتا زهای "عصیان در مقابل اصول جا افتاده و سنتی" است که در اشدوا مخدود، قدرت وزور بیشتردا رند. مبارزه، مبارزه منطقی نیست که با "دلیل آوردن و شک کردن" بتوان آنرا نفعی کردیا به "محدوده‌ای که آن سنت یا عادت صحت دارد" آنرا پس راند. عادت و سنت و قدمت، گوش به "منطق و عقل" نمیدهد، چون قدرت با اوست. آزا ینجاست که برخورد آزادی با سنت و عادت و قدمت، هیچگا هبطور "تفاهمی" حل نمیشود. سنت و عادت و قدمت، عقل را بعنوان میزان اصلی نمیپذیرد تا "ماکان تفاهم" پیدا شود. برای تفاهم با یستی، عقل را میزان قرارداد.

سنت و عادت، براین اصل حقانیت خود را استوار میکند که "هرچه بوده است و دوا مداشتهاست، حقیقت دارد". آزا ینترونیزهست که همه افکار و رونها دها و آدای که درست و عادت تاریخ وجود پیدا یش خود را به آغاز خلقت" یا آغاز تاریخ" یا آغازی اسطوره‌ای "بر میگردانند. مثلًا خدا خودش، یا اولین پدر، ملک و شاه بوده است. بدینسان "اولین شکل حکومتی" در تاریخ یا دستگاه خلقت، سلطنتی و خلافتی یا امامتی میشود.

آنچه آغاز تاریخ حال بوده است، با یستی تا انجام نیز باشد. آنچه دوام دارد، حقیقت دارد، نه آنچه ناگهان بجوشدوپرها بدو ساخته بشود. آزا ینتروتفکر استورا بر "دوا = حقیقت"، "جوشیدن" و "آزادی" و "خودزائی" و "بدعت" را نمیتواند بپذیرد. آنچه حقیقت است، از همان آغاز و همیشه بوده است. حقیقت، خلاقیت ندارد. حقیقت، تاریخ است اما آزادی انسان، هیچ حقانیتی (= لجیتمیمه) را براساس "دوا موبقاء" نمیکنند. "دوا مهیج" و "عادر" با "آیده‌تازه" هیچگا هدر "دا منه منطق" صورت نمی‌بندد. این تفکر نیست که با "دا وری براساس منطق" تصمیم بگیرد که کدام بهتر است، بلکه ایده‌تازه تنها به "شک در با ره سنت و عادت و قدمت" نمیتواند اکتفاء بکند. شک در عقل موقعی بطور واقعی تحقق می‌یابد که دوا یده (ایده قدیم) و تازه (قدرتی نظریه‌مداده شده باشد). چون با "شک کردن در با ره بنیادستی و عادتی" نمیتوان آنرا متزلزل ساخت بلکه "شک" با یستی تبدیل به "طغیان و عصیان" بشود. برشده شده قدمت، عمیق تر و محکمتر از زمانهای تاریخ بوده است. دوا میکاری می‌باشد. تاریخ بدهیا این دلیل حقانیتش

یعنی انسان، آزادنیست. چون انسان فقط موقعی آزاد است که همقدرت آفریدن و هم حق آفریدن دارد. وقتی "عمل انسان" خلاقه شد، آزادی پیدا کرده است. وقتی جامعه، قدرت خلاقه در عملش پیدا کرد، آزاد است.

دموکراسی درجا معاوی هست که میتوانند آزاد است "نظم جدید" و "قوانین جدید" بیان فریندوکسی اورا ازاین عمل خلاقه بازندارد. هرجایی که نظم، "نظم ابدی" شدوا دعا کردکه "این تنها نظم میست که با یستی همیشه بماند"، نفی خلاقیت آزادی و نفی دموکراسی را کرده است.

"انطباق بر عادتها اجتماعی و سنت و قبول قدمت بعنوان تنها معیار زندگانی" نفی خلاقیت در "عمل انسان" و با لطبع "نفی آزادی و قدرت انسانی" است.

حقانیت آزادی را هیچگا هدر "عادتها و سنتها و امر مقدس" نمیتوان یافت. تا در عمل انسان، خلاقیت، عنصر اساسی نشود، انطباق بر عادتها و سنتها و امر مقدس، شرافت و احالت خود را پیدا نمیکند. در آزادی، چیزی که من امروز آفریده ام و همین امروز نیز پایدا ریماند، حقانیتش بیش از عادت و سنت است که قدمت هزاران ساله دارد. عادت و سنت و قدمت و امراللهی، "حقانیت آفرینش انسان در آزادی" را نفی نمیکند، بلکه عادت و سنت و قدمت در مقابل یک فکرتا زه، زورمندتر است. عادت و سنت و قدمت اگر حق بیشترند از دار، زور بیشتر دارد. و هرجا که فکرتا زه قویتر شد، عادت و سنت و قدمت را بکنار میزند چون تا فکرتا زه، تجسس آزادی انسان است، حق با اوست.

نه آنکه هر سنت و قدمت و عادتی بهتر باشد، ولی هر سنت و عادت و قدمتی در مقابله با آیده‌تازه، جا افتاده تروپر زور تراست. آزا یعنی جهت برخورد "سنت و عادت" با "آیده‌تازه" هیچگا هدر "دا منه منطق" صورت نمی‌بندد. این تفکر نیست که با "دا وری براساس منطق" تصمیم بگیرد که کدام بهتر است، بلکه ایده‌تازه تنها به "شک در با ره سنت و عادت و قدمت" نمیتواند اکتفاء بکند. شک در عقل موقعی بطور واقعی تحقق می‌یابد که دوا یده (ایده قدیم) و تازه (قدرتی نظریه‌مداده شده باشد). چون با "شک کردن در با ره بنیادستی و عادتی" نمیتوان آنرا متزلزل ساخت بلکه "شک" با یستی تبدیل به "طغیان و عصیان" بشود. برشده شده قدمت، عمیق تر و محکمتر از زمانهای تازه رسته است. با شک و انتقا دنمیشودا یده قدیم را متزلزل ساخت

نمیشود.

"ایده‌های کهن وزور آور و خفه‌کننده و فشارنده" دارد. اما همین کودک ضعیف بعدها زمدت بسیار کوتاهی، برهمان پیر مرد هزا را نسالمه‌چیزه میگردد.

آیا "وراثت تاریخی"، "امانت" است؟

سنت و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی، در اجتماعات گذشته، به صورت "امانت" تلقی میشد که "پدران اولیه آن جا معبده فرزندان خود سپرده" اند و هر نسلی میباشد این "امانت" را دست نخورده و تغییر نیافرته، به دست نسل بعدی انتقال بدهد و به آنها بعنوان "امانت" بسپارد. کسی در "امانت"، حق تصرف و دخالت و تغییر ندارد. قانون و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی، بعنوان "امانت"، قابل تصرف کردن و تغییر دادن و دخالت نیست.

از آنجاکه در تفکر گذشتگان، هر چه دوا مدارد، حقیقت دارد بنا برای "با دوا مترین"، "حقیقی ترین" و "بالطبع" حقیقت مطلق است. هر فکری باشد که "دوا ما بدی" داشته باشد "حقیقت مطلق" باشد. برایین متوازن فکری، عادات و نظم مسیاسی و حقوقی و اجتماعی خود را به آغاز زلخت یا آغاز زنا ریخ یا آغاز اسلام طی بر میگردانند و بنا چنین "دوا ما بدی"، دیگر حق هرگونه "تفییر و تصریفی" در آن نظام میباشد. برایین پایه، اما نیست، همیشه "قدیمی" بود. نظام سیاسی یا از "پدران اولیه" جا معه "یا از خدا یا خدا یا همان جا معمدداریک آغاز ماراء الطبیعی بعنوان "امانت" به مردم داده شده بود.

جا معه، فقط "امانت دار" یک سنت یا نظام مسیاسی و حقوقی و اجتماعی است. ما فقط و فقط "حاصل قوانین و نظام مسیاسی و حقوقی و اجتماعی و حقوقی" هستیم. ما در مقابل قوانین و نظام مسیاسی و حقوقی، وظیفه و نقش یک امامت دار را داریم. ما باشد که این باشیم. اما نیست دار، میتوانند فقط به یک شرط از "امانت" استفاده ببرد که آن امامت، صدمه‌ای شبیند و تغییر شکل و ما هیئت ندهد و کار آشیش کمتر نگردد و ما هیئت و کیفیتش را همان نظر که به اوسپرده اند، حفظ کنند. اما نیست دار، پاسدا رونگا هباین (حافظ) قانون و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی است. و به هیچوجه حق تغییر و انقلاب ندارد. هر تغییری در این امامت، فاقد کردن امامت است کسیکه تغییری درایین امامت میدهد،

در هر جا معدای، "تمام اعمال انسانی بدون استثناء"، شکلها و قواعد و آداب "ثابت شده و مشخص شده" دارد. پس آزادی درایین میان "همه چیزها بت شده"، چه میشود؟ هر عمل آزاد ممکن است "مواجه با تمام عادات و قواعد" و "رسوم" بشود. آزادی، هیچگاه حقاً نیتش را در انطباق با عادات و موارم و سنتهای "مرقدسنه" می‌جوید، بلکه احتمال نیتش را بر قدرت خلاقه انسان و با لآخره بر "عقل" میگذارد.

آزادی در "گرفتن یک تصمیم تازه"، نمیتواند در تاریخ و سنت و عادات برای خود ساخته باشیم و دوامی دست و پا کند. البته آزادی، بدون "حیله" نمیتواند با سنت و عادت که همه زوررا در دست دارد، با صادقت خالص روبرو شود، بلکه میگوشد به حسب ظاهر، تاریخ و سنت و عادت و کتاب مقدس را با روشهای تفسیری و تأثیری، با فکرتازه اش سازگار سازد. بدینسان با "حیله" های تفسیری و تأثیری، برای خودش "سابقه تاریخی" یا "دوا م" پیدا میکند. نشان میدهد که قدیمی است. آزادی که حقاً نیتش در همان بیسا بقیه بودنش هست، نشان میدهد که قدیمی ترین چیزهاست.

مثلًا "اسلام راستین" درست میکنندیا مثلاً نشان میدهد که "نشان" هم "لطف پدری" داشته‌اند هم "هیئت مشا ورین" داشته‌اند. نهاینکه "ساختن اسلامها" برای راستین" یا "شاها" ن مشروطه طلب ما قبل مشروطه کار غیر مفیدی باشد ولی این آزادی تازه است که آنها را به تلاش ساختن "اسلام راستین" یا "شاها" ن مشروطه ما قبل مشروطه اند. از اینکه بالعکس آنها ابتکار آزادی را نمی‌آورند بلکه آنها بعد از آنکه آزادی دل همه را ربودا اسلام را راستین میکنند و شاها را دموکرات و عادل.

از اینجاست که هیچ فکرتازه ای در آزادی، در تاریخ انسان از "قدرت عادتها و سنتهای وقدمتها" و "مرقدسنه" نهرا سیده است. شکست "یک فکرتازه در بازه آزادی" در آغاز پیدا یش، علامت این نیست که توافق با جامعه ندارد. یا از ملت بیگانه است، بلکه "ضعف کودکی اش" میباشد. فکرتازه ای که چند سال یا چنددهه حتی صدیا دویست سال گامبنا ریخ گذاشته است، در مقابل "ایده‌ای که هزاران سال در تاریخ دوا مداشته است"، ما نندکودک ضعیفی است که برای رشد، هنوزا حتیاً ج به پرستاری و حفاظت در مقابل همان

انسان، بخودی خودش نمیتواند، ایجا دقا نون یا نظم سیاسی و اجتماعی،

و سازمانهای مربوطه‌اشان را بکند.

این فکر، با روش تفکر ما دیگر هم‌هنگی ندارد. ما شرافت و اصلت برای اصلت برای انسان قائلیم. چهایرانی با شیم‌جه‌فریقاًئی‌چهار پائی.

ما دیگر نمیتوانیم یمان بهاین حرف داشته باشیم که عقیم‌هستیم. هزاران سال ما را عقیم ساخته بودند. انسان، هیچ‌گاه عقیم‌نبوده است. نمی‌گذاشتند که انسان در باره‌نظر انسانی و اجتماعی حقوقی و قوانین بین‌بینیشید. کسی حق تغییر در اینها نداشت یعنی کسی حق اندیشیدن در آینه‌ها نداشت. اینها امانت تاریخ یا امانت خدا بودند در نظر انسانی و حقوقی نباشی دخالت کردچون اینها امانت خدا بین‌دمانمیتوانیم عقیده داشته باشیم که انسان فقط حامل امانت نیاکان و یا خدا است.

ما عقیده به خلاقیت انسان داریم. ما معتقدیم که هم "انسان" سرچشم‌های قوانین و نظام اجتماعی و سیاسی حقوقیست "وهم" سازنده قوانین و نظام اجتماعی و سیاسی حقوقی. حاکمیت ملی، یعنی ملت هم "حق" و هم قدرت "وضع" و خلق قوانین و نظام امداد. ملت، میتواند بخودی خودش سرچشم‌های نظام سیاسی و حقوقی اجتماعی و قانون باشد. مجلس شورای قانونگذاری ملی، یعنی قبول این خلاقیت و بالطبع قبول این حاکمیت ملی.

حاکمیت ملی اینست که جامعه میتوان خود تصمیم‌گیرید، تصمیم‌گرفتن در آزادی، یعنی تصمیم‌گیری که ولو "بیسا بقه" هم باشد، اعتبار و روحانیت دارد. تصمیم در آزادی احتیاج به "ساقه‌تا ریخی" یا "ساقه‌درکتاب مقدس" تفکر سلطنت طلبان، همان فکراست فقط بجا "سرچشم‌گرفتن امانت را خدا" امانت "از" تاریخ ملت ایران "وازدوام در ملت ایران" سرچشم‌های میگیرد بلکه امانت دهنده‌اصلی، خود دارد. البته خدا این امانت را از طریق پیامبرانش به جامعه‌های انسانی می‌سپارد، و هر پیامبری حافظ و ناظر و کنترل کننده‌این امانت خدا نزد مردم است و با لآخره علماء و فقهاء "امانت" برای حفاظت و نظارت و کنترل این امانت نزد مردم است (مجاری الامور بیداع امناء دارد) چون مردم، امین نیستند.

تفسیه‌ای از راست. آنچیزی که از همان آغاز همیشه در نهاد انسان و جامعه بوده است و تا ابدي بستی دوا م بیا و رد و بجا بماند، قابل تغییر دادن نیست و هیچ‌کسی حقی ندارد. فقط وقتی فسادی ایجاد شد، یعنی این امانت تغییر داده شد، با بستی یک تغییر داد آن "با زگشت به حالت اولیه"، "با زگشت به فطرت" است. انقلاب در چنین دنیاًی فقط "پسکرا" است. انقلاب، هیچ‌گاه "خلاق" نیست.

تغییر به معنای تازگی و خلاقیت وجود ندارد. در آیه‌ای از قرآن که در این نشریه آمد "ما امانت را به انسانها وزمین و کوهها برای کشیدن عرضه کردیم و هیچ‌کدام را زرسحملش را نپذیرفتند و انسان حمل آن پذیرفت و اظلوم و جهول بود" بحث از همین امانت است. نظام سیاسی و حقوقی اجتماعی در قرآن "نظام امانتی" است.

در قرآن، این امانت، بطور اصلی از "پدران نخستین" سرچشم‌های میگیرد، بلکه امانت دهنده‌اصلی، خود دارد. البته خدا این امانت را از طریق پیامبرانش به جامعه‌های انسانی می‌سپارد، و هر پیامبری حافظ و ناظر و کنترل کننده‌این امانت خدا نزد مردم است و با لآخره علماء و فقهاء "امانت" برای حفاظت و نظارت و کنترل این امانت نزد مردم است (مجاری الامور بیداع امناء دارد) چون مردم، امین نیستند.

تفسیه فکری، درجا معاصر "ساقه‌درکتاب مقدس" امانت را خدا" امانت "از" تاریخ ملت ایران "وازدوام در ملت ایران" سرچشم‌های میگیرد ولی شیوه تفکر همان شیوه است. هردو یک نوع حقانیت است با تفاوت سرچشم‌های اصلت، امانت، امانت است چه تاریخ ملت بدهد، چه خدا بدهد. امانت دارباشی به یک نحوه در مقابل امانت رفتار گند. امانت از هر کسی به او داده شود، وظیفه او مین بودنست. او با بستی نقش امین را بازی کند. موء من کسی است که "نسبت به امانت" امین است. محمد هم نسبت به "امانت خدا"، امین بود.

انسان طبق این شیوه فکری، درجا معاصر "ساقه‌درکتاب مقدس" امانت "امانت" نظام اجتماعی و حقوقی به جامعه بعنوان "امانت" سپرده شده است. این روش فکری، عاقبت الامر، چه‌گوینده‌اش بخواهد چه نخواهد، بهاین نتیجه میرسد که "انسان ازل حاظ قانون و تفکرات اجتماعی و سیاسی عقیم" است.

دیگری واگذارخوا هدکرد. ملت نمیتواند تصمیم بگیرد که حق تصمیم‌گیریش را تما "ما" به یک رهبر میسپار رود و یگر خود هیچ تصمیمی نمیگیرد. ملت، حق گرفتن چنین تصمیمی را ندارد، چون با چنین تصمیمی، نفی آزادی از خود خواهد کرد.

همه همه پرسیها یا قوانین اساسی که شا مل چنین محتوا ئی هست، بخودی خود با طل و ملغی است چون ملت، نمیتواند تصمیم بگیرد که آزاد نباشد. اگر همچنین تصمیمی را بگیرد، ملغی است. قبول "نظا مسیاسی یا اجتماعی یا حقوقی" بعنوان "اما نت" یعنی همین "تصمیم یکباره برای نفی آزادی و حاکمیت خود" بنا برایین چنین تصمیمها ئی، اعتبار ندارند.

بنا برایین هر دینی یا ایدئولوژی که "یکنوع رژیم سیاسی" دارد (مثل "رژیم جمهوری اسلامی، رژیم جمهوری دموکراتیک اسلامی...") بخلاف "حاکمیت ملی" و بر ضد مکروهی و جمهوری و بر ضد حقوق بشر است. ولآنکه همه مردم نمیزدیدون استثناء به آن دین یا ایدئولوژی معتقدبا شند، چون "حق تصمیم گیری قطع نشدنی را، که شا مل حق تغییر تصمیم در مورد نظام سیاسی و نظام احتجاجی است از خود گرفته اند و ملت این حق را ندارد. حق آزادی را با یک تصمیم خود نمیتوان ملغی ساخت.

وبهمین علت نیز "حاکمیت ملی" و "جمهوری" نمیتواند برا پایه "ایمان، چه به یک دین چه به یک ایدئولوژی چه به یک سنت تاریخی" قرار بگیرد چون ایمان همیشه پا بند "اما نت" است و با لطبع نفی آزادیست. تا سنت تاریخی بمعنای "اما نت" گرفته میشود، نفی "حاکمیت ملی" را میکند. بهمین علت اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که چنین شروع میشود "جمهوری اسلامی، نظام میست برپایه ایمان به خدا یکتا (لا اله الا لله) و اختصار حاکمیت و تشریع به اولویت مسلمان در برابر...". یکجا نقض "حاکمیت ملی" و "جمهوری" حقوق بشر و انسان را میکند. بر بنیاد آزادی برآ ساس عقل و معرفت مستقیم انسان را میکند.

را بره ما با هیچ نظام سیاسی و نظام حقوقی، را بره ما مین به اما نت نیست. ما تنها "حا مل" هیچ نظامی نیستیم بلکه ما سرچشمہ و سازنده نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی نیز هستیم.

انسان موقعي "حق مدار خله درا مورسیا سی" دارد، موقعي "حق مشورت با تما می اختیار اتش" را دارد که "حا مل نظام سیاسی و...". نباشد بلکه همان نظرور

سازنده و سرچشمہ آن نیز باشد". را بره ما با "وراثت های تاریخی ملی" "ما دیگر را بره اما مین با اما نت" نیست. ما تاریخ گذشته را تنها حمل نمیکنیم بلکه ما تاریخ خود را می‌فرینیم. شیوه برخوردم با وراثت های تاریخی و فرهنگی و دینی ما تغییر کرده است. ما چیزی را از پدرا ن خود بدون تغییر نمیکنیم از پدرا ن خود تغییر داده ایم. قدرت تغییر را داشت فرهنگی و سیاسی و حقوقی، ما را نسبت به تاریخمان بیگانه نمی‌باشد بلکه "اکتفاء به حمل وراثت سیاسی و فرهنگی و حقوقی و هنری" ما را از تاریخمان بیگانه می‌باشد، چون ما هیچگاه "خود" نمیشویم بلکه همیشه "پدر ما ن" هستیم و پدر من هم خودش نه بلکه نیا بیش بوده است. تاریخ یک جریان ملال آورو یکنواخت و فاقد تاریخی می‌شود. دراینکه پدر من نمی‌گذاشد، من، خود بشوم من را هم از خودم و هم از خودش بیگانه می‌سازد. ما "درا را ستقراء از حکومتها ئی که تابحال در ایران بوده است" یک "مفهوم دولت و نظام سیاسی" از لحاظ تاریخی پیدا می‌کنیم ولی این "مفهوم استقراری تاریخی"، ماده‌ای است که در احتیاط "خلاقیت آزادانه عقلی ما" قرار می‌گیرد و از این "ما ده تاریخی" یک "ایده حکومتی" می‌باشد که شا مل "اما نات فعلی و آینده سیاسی ما" خواهد شد.

ما از گذشته خود، آینده و حال را می‌افرینیم. گذشته ما آینده می‌شود بدون آنکه گذشته بماند.

مفهوم ما نت، متفکر بر "قرا ردا دیک جانبه" است. پدر من به من نظم مش و قانونش را و می‌گذاشد و ردمرا مکلف می‌باشد که این نظم و قانون را اجرا کنم. بنا برایین در مفهوم ما نت، و سنت، مفهوم "قرا ردا دیک طرفه" قرا را گرفته است. خدا وندیم اما نت میدهد و من اجراء آنرا به عهده می‌کشیم. این یک میثاق و عهده‌کجا نبه و یک طرفه است. این چنین قرا ردا دیک جانبه در عالم آزادی شناخته نمی‌شود و اعتماد را ندارد. من موقعی آزاده است که قرا ردا دی با دیگری بیندم که در آزادی صورت گرفته باشد و با رضا یت طرفین با شدو طرفین، قدرت حقوقی و احتمال شده باشد. هیچ نسلی نمیتواند برا ساس همین" مفهوم قرا ردا د" نظم مش را بر نسل بعد تحمیل کند. هیچ نسلی، نظم نسل گذشته را بعنوان "اما نت" حفظ نمی‌کند. در این روال فکری، پدرا ولیه "قرا ردا دی یک طرفه با خدا" داشت و آنوقت همین‌طورا این "میثاق یک طرفه" بطور یک طرفه نسل به نسل میرفت. آزادی اگر هم در نظر گرفته می‌شد، فقط یک "عمل یکباره"

این ایده است که "حاکمیت ملی" و "حقوق بشری" بنیانگذاری نمیشود. اگر ما این اصل را نپذیریم، نمیتوانیم بدون قبول تناقضات منطقی، حاکمیت ملی و حقوق بشر را استوار کنیم.

"نظامی سیاسی و حقوقی بعنوان امانت" با "اصل حاکمیت ملی و حقوق بشر" متناسبند.

غایبیت کبری و چای لیپ-تیون

وقتی نعره‌های آزادی از غرب به گوش ما رسید و حس سرکوبی‌ده آزادی را در ماجان ورق داد، بسیاری را برآن داشت که با زبان آزادی، آزادی را به ما مشتبه سازند.

تا حال نظامی سیاسی و حقوقی واجتماعی، امانتی بودولی اینها از این بعد آزادی را "امانتی" ساختند. مفهوم آزادی امانتی "با مفهوم آزادی طبیعی" مشتبه ساخته شد. این "نظامی سیاسی یا حقوقی" نیست که به ما امانت داده اند بلکه این آزادی "است که بما امانت" داده اند. یا اینکه ادعای کردند که "این نظامی سیاسی است که با خواه آزادی" بما "امانت" داده اند. ما این آزادی امانتی "نیز همان ارزش را در که" نظام امانتی "داشت". آزادی امانتی "هم‌دلالت بر عقیم‌بودن انسان از آزادی میکند.

آزادی که به انسان "دادنی" باشد، "پس گرفتنی" نیز هست. امانت رادر آخ پس میگیرند و یا هر لحظه میتوانند پس بگیرند. حق پس گرفتن امانت، برای کسی که آنرا بما داده است، همیشه بجا میماند. امانت، امانت است چه نظامی سیاسی، چه عقل، چه ایمان چه آزادی. هیچ امانتی، انسان را شرط‌مند و مالک و مستقل نمی‌سازد. اگر همه دنیا را بمن به امانت بسپارند، هیچ ندارم. آزادی امانتی، یعنی نفری آزادی در انسان، آزادی، دادنی و گرفتنی نیست. آزادی، طبیعت انسانست. از انسان بخودی خودش می‌جذبه و می‌ترسد. آزادی، طبیعی است. انسان، سرچشم‌ده آزادیست. نه آزادی را کسی (هرچه هم‌مقدر باشد) به انسان میدهد و نه کسی (هرچه هم‌مقدر باشد) میتوانند آزادی را از انسان بگیرند. مستبد، فقط نمی‌گذاشد که ما از آزادی خود استفاده ببریم. مستبد نمی‌گذاشد که آزادی ما در افکار و احساسات ما

بودکه در تاریخ انسانی یکباره در آغاز از طرف "نیای اول" صورت گرفته بود. و ما بقی خانواده بشری، دیگر احتیاج به تصمیم‌گیری وارد و آزادی نداشتند. البته این روال فکری دوره "پدرسالاری" بودکه پدر حق داشت برای تمام خانواده (چه در حال حاضر چه در آینده) تصمیم‌گیرد. و حتی گناهش، به همه فرزندانش در طی زمان، به ارت میرسید.

اگر پدران اولیه، خدائی را پذیرفته بودند، همه خانواده‌اش تا قیامت موظف بودند که همین خدا را بپرستند. همین‌طور اگر پدران اولیه رژیم و نظام سلطنتی را پذیرفته بودند، همه آن خواهان تا روز آخر باستی پابندان نظام می‌شند. ولی آزادی بما می‌گوید که کسی حتی پدر من حق نداشد برای من قرار داد ببندد که من در تماطل طول حیات‌می‌پای بندان باشم.

ولو پدر من مرا ببندگی فروخته باشد و پول مرا گرفته باشد ولی من آزادم و حق به گریز و مقاومت و عصیان دارم. قرار داد پدرم مرا مکلف نمی‌سازد. آزادی مرا دیگری ولو پدر من ولو خدای من نمیتواند تصرف کند ولغو کند.

پدر من حق به آزادی من ندارد و نمیتواند برای من بجای من تصمیم‌گیرد. همین یاده در قرآن در آیه "الست بربکم" که خدا در صلب آدم، از همه بشریت یکجا تعهد می‌گیرد، منعکس شده است و شکل شا عنانه و متافیزیکی پیدا کرده است. در این سبک فکری، نظام موقواني فقط و فقط "امانتند". نظام سیاسی و قانون از خود انسان، از عقل انسان، از روابط میان انسانها، از مشورت و تفاهم میان انسانها "نمی‌جوشد" یا "ساخته نمی‌شود".

انسان و جا معه حق دخلت درسیاست و حقوق ندارد. انسان و جا معه حق تفکر در نظام موقواني ندارد. نظام فقط "امانتی" است که انسان برای تمثیت زندگانی اش لازم‌دارد و خود نمیتواند آنرا کشف کندیا بسا زدیا بیا بد. بنا بر این یا از خدا یا از پدرانش به امانت می‌گیرد. و راثت تاریخی، امانت است. شریعت، امانت است. خلافت، امانت است. امامت، امانت است. سلطنت، امانت پدران یا امانت تاریخ است. خلافت و امامت، امانت است. خدا است. خدا "کتابش" و "عترتش" را که اما مها با شنبه‌عنوان "امانت" به جا معه می‌سپارد.

دموکراسی و جمهوری، نفی این اصل است و می‌گوید "نظامی سیاسی واجتماعی و حقوقی"، "امانت از خدا یا از پدران" نیست بلکه "ساخته و پرداخته اجتماع و انسان است". می‌گوید اینها "از انسان واجتماع سرچشم‌گرفته‌اند" و باقی بول

آزادی امانتی است ما دراین روال تفکر، هیچگاه بعنوان سرچشمه آزادی، شناخته نمیشویم. هیچگاه آزادی، طبیعت و جوهر ما نمیشود. بلکه ما فقط میتوانیم به دشواری "رنگی از آزادی بگیریم" که البته مثل "ما تیک روی لب خانمهاست".

البته آقای رضا پهلوی نه روی خود آگاهی بلکه از خوی فکری که از پدرش گرفته، درمی یا بدکه بصره‌ها نیست آزادی را یک امر طبیعی در انسان بگیرد و برای تاء مین قدرت مطلقه‌اش در آینده، از آزادی امانتی دم میزنند.

سازندگان "اسلامهای راستین" نیز در ایران، در همین مقوله "آزادی امانتی" می‌نديشند. در غیاب امام دوازدهم، حق حکومت به مردم و اگذار می‌شود. حکومت و حق حکومت از مردم است. این "حق حکومت از مردم بر مردم که" دموکراسی باشد "تا ظهوراً ما مدعاً زده‌ی مردم به" امانت "سپرده می‌شود. مردم تا روزیکه قائم‌بیاید، میتوانند از این "امانت" برخوردار شوند.

البته دموکراسی، از تاریخ "غیبت‌کبری" در عالم شروع می‌شود و کسی برای آزادی، از حق انسان از "ما قبل این تاریخ" مسبحتی نمی‌کند. کسی نمی‌کوید چطور انسانی که تانا پیدائی این امام، فاقد "حق حکومت و فاقد قدرت حکومت بخود" بوده است، ناگهان "توا نائی و قابلیت حکومت خود بر خود را می‌یابد.

تا موقعیکه انسان در عالم "معجزات" پرواز می‌کند و به "خلقت آنی از هیچ" ایمان دارد، این پیدایش "توا نائی مردم بعداً زغیبت امام برای قبول امانت حکومت خود بر خود" "حلش ساده است و تناقضی بخاطرشان جلوه نمی‌کند. در هر حال با غیبت ناگهانی امام، ناگهان و بطور بفتحی در مردم خصوصیت و قدرت قبول حکومت خود بر خودشان پیدا می‌شود. و روزیکه اما مدعاً زده‌یم بیا بینه‌تنها "حق حکومت خود بر خود" بلکه همین خصوصیتی را که پیدا کرده بودند، دریک لحظه، طبق همان فلسفه "انعدام آنی در هیچ" از دست میدهند. پیدایش و محدود مونکراسی، جزو معجزات تاریخی در می‌آید. مردم مؤمن حتی روشنگریش ایمان به معجزات دارد. فقط شکل معجزاتی را که شریعتی بدان ایمان دارد بنا شکل معجزاتی که یک دهانی به آن ایمان دارد بنا هم فرق دارد. دوره‌ها مانت داریشان تا روزیست که امام بیا ید، وقتی "نا یاب امام" هم‌بیا ید، این دوره‌ها مانت داری، پایان می‌یابد. وقتی این "نا یاب

بتر و دوپدیدا رشد. اما آزادی را هیچکس نمی‌تواند در ما از بین ببرد. آزادی همیشه میدبپا خواستن دارد. آزادی را می‌توان کوبیداما نمی‌توان کشت. آزادی را کسی نمی‌تواند بگیرد همان نظرور که نمی‌توانند بدهد.

این آزادی سرکوفته ولکمال شده در زیر پای استبداد (چه سیاسی، چه عقیدتی، چه روانی...) است که برای تجدید قوای خود احتیاج به زمان دارد. بعلت اینکه انسان لیاقت یا استعداد آزادی ندارد بلکه به علت اینکه "استبداد، منافذ جوشیدن آزادی" را گرفته است.

برای نیروگرفتن آزادی، با یستی فقط "استبداد و بقا" یا یش را درجا مده و روان "ازمیان برداشت. تا آزادی بخودی خودش و از خودش نیرو بگیرد. آزادیست که آزادی را می‌پرورد. هیچگاه استبداد، آزادی را نمی‌تواند بپرورد.

جمله آقای رضا پهلوی که "دموکراسی چای لیپتون نیست" عبا رتیست که هویت این تفکر "آزادی امانتی" را روش می‌سازد. بدی چای لیپتون آن است که "زودرنگ پس میدهد". بحث ایشان، در "دادن آزادی" است واشان می‌پندارند که "آزادی چیزی دادنی" است فقط بحث دراینست که چای لیپتون در آب جوش، "زودرنگ پس میدهد"، ولی جا مده عقب مانده وضعیف و نا لائق و صغير و با لآخره سخت فهم و عقیم ما به چنین زودی نمی‌تواند این رنگ آزادی را بگیرد. آزادی و دموکراسی، جز رنگ و ظاهر وسطع "چیزی نیست. مسئله ایشان این است که چگونه "دادن آزادی" را بمردم بایستی کش داد و بعقب انداخت. با یستی سرمبر و بآ مهلت کافی تاریخی به ایرانی و جامعه ایرانی "رنگ و لعب دموکراسی داد". البته مدتی که برای دادن این رنگ و لعب دموکراسی نیز لازم دارد بسته به میل خود ایشان خواهد بود. و شگفت نیست اگر تا قیامت طول بکشدا این حرف همه مستبدین روشنگر بوده است. تازه هر وقت مقتدری که آزادی "میدهد" و بالطبع آزادی را از خود میدانند و مالک واقعی آزادی، اوست، با شناختن "عدم لیاقت جا مده"، این امانت را می‌تواند باز پس بگیرد یا متوقف سازد، یا برای سوء استفاده از آزادی که داده، جا مده را موردموه خذه قرار دهد. چون اوست که با این "دادن" حق "مالکیت خود را بر آزادی محروم می‌سازد و حق کنترل "کاربرد آزادی" را دارد. اگر رنگ دموکراسی که به سطح ما زده شده "به مانیا ید، بلافاصله می‌تواند براش دیگر آنرا بپوشاندیا با سمباده و چاقو آنرا بتراند. چنین آزادیست،

به گایب شدن هیچ اما می ندارد. تمام دنیا میتواند پرازام بشود و حضور وجود هیچ اما و هیچ پیغمبری، "جوش ذاتی این آزادی حق به آن را" در هیچ انسانی متوقف نمیسا زدوازه هیچ کسی آنرا سلب نمیکند. پیدایش این حق به غیاب هیچ اما می و پیغا مبری بستگی ندارد. چه بیایند و چه بروند، این آزادی و این حق از درون انسان طبیعتاً "میجوشد و میتراد". ما احتیاج به "غیبت اما مزمای" نداریم که آزادی را ازا و به امانت بگیریم بلکه در حضور همان اما و پیغمبر و خدا نیز همین حق و همین خصوصیت در ما "وازما میجوشد و حضور غیاب شان در "جوش آزادی حق به حاکمیت اما" تاثیری ندارد. آمدن شان و رفتارشان نهایت جوش میکاهدنه برای من جوش میباشد.

ما آنقدر سخت دل و کودن و دیرپذیر نیستیم که آزادی را در طول زمان باعث کوچک و سریزه و مستشوی مغزی و با جباره در ما حک کنند و "ما را بدان عادت بدھند". ما آب در استکان چای "نیستیم و آزادی چای نیست که دیگری در آن بگذارد بلکه ما "سرچشم مه آزادی" هستیم.

هم آنچه را "رنگ" مینا مندوهم آب ازما میجوشد و همیشه خواهد جو شد. ما آب استکان نیستیم این اقیا نوس آزادیست که ازما میجوشیدیا میتواند احساسات مستبدرا از خود دورسا زیمتا آزادی حق ما به آزادی ازایمن "منافذ گرفته شده" بروند بجودش. منافذ آزادیست که استبداد در ما مسدود ساخته است. آزادی اگر دیر در ما میجوشد برای اینست که استبداد، این منافذ جوشیدن را گرفته و مسدود ساخته است. تا وقتیکه مستبد هست و افکار مستبد هست، آزادی نمیتواند بجودش، مستبد در طول مدقون هم آزادی نمیدهد بلکه مستبد ما نع پیدایش و جوش آزادیست. کسیکه آزاد را به ما "میدهد" حق گرفتن آنرا نیز دارد. ولی هیچ کسی حق گرفتن آزادی طبیعی "رانداردو همینطور کسی بدبنا ل آن نمیرود که آزادی را به او به امانت بدھند.

ما نه "نظام اما نتی" میخواهیم، نه آزادی اما نتی. ما نه "عقل اما نتی" میخواهیم نه "ایمان اما نتی" ما نه "وجود اما نتی" میخواهیم نه "دنی اما نتی". ما مالک دنیا نیم، ما مالک آزادی هستیم، ما مالک وجود خود هستیم، ما مالک نظام خود هستیم، ما مالک عقل خود هستیم، ما مالک وطن خود هستیم. هر کسی که "ملک" مرا از من میگیرد و بعد هم نرا بعنوان امانت

اما مها "سلسل و دوا مپیدا کنند، آنوقت مردم هیچ کا ه "حاصل این امانت آزادی "نخواهند شد. ولی ایده "ولایت فقیه"، درست همین ایده است که میتوان به "نایب اما م" سلسل و دوا مداد. آزادی اما نتی "که شریعتی میخواست به مردم بدهد و چنان در تجلیل آن شور در جوانان انداخته بود که آزادی طبیعی "غرب و غربزدگان جزسرا بی بیش به نظر نمی آمد، با ایده ولایت فقیه بعنوان "سلسل و دوا م نایب اما م بر پایه تشکیلاتی "برای همیشه از صحته تاریخ بیرون رانده شد. نایب "صاحب امانت" اینجاست و احتیاج به "اما نتداری مردم" ندارد. استفاده از "غیبت اما م" برای "دادن دموکراسی به مردم" دوچنده دارد. از لحاظ یک مردوا قع بین که مطمئن است این اما م گایب هیچ کا ه ظاهر نشده است و ظاهر خواهد شد، تا کتیکیست برای "بنیانگذاری دموکراسی" ولی یک موء من چنین واقع بینی را ندارد و لول آنکه در زندگانی مادی اش نهایت واقع بینی را داشته باشد. یک موء من، "ا میدیده ظهورا ما مغا ثب" داردو این ظهور، ساعت و تاریخ ندارد و هر دقيقه میتواند اتفاق بیفتد. بفرض اینکه دموکراسی را بعنوان امانت بپذیرد، هر لحظه ای آما دگی برای "خلع دموکراسی و آزادی" از خوددارد.

"حق به حکومت خود بخود" یک حق و واقعیت "بیگانه از خود" است. این حق امالتاً متعلق بدها و نیست و همیشه آنرا بعنوان یک عنصر بیگانه از خود تلقی میکند. واقع بینی تاکتیکی، "بیگانگی حق حکومت خود بخود" را نا بودن میسا زد بلکه تائید و تشدید" میکند. چون اکر "ا بن حق حکومت خود برخود" مستقیماً از طبیعت خود انسان ترا و شکنده لافا صله ایده اما ملت و نبوت منفجر میشود.

استفاده از اما نت (حق حکومت اما مغا ثب) (با یستی همیشه با این آگاهی تو مباشد که این حق از ما نیست. اگر ما م دوازدهم ناگهان بیاید و فراموش کرده باشد که این "حق حکومت برخود" از خود و نیست بمبارزه با اما م زمان برخواهد خاست.

تفاوت آزادی اما نتی "با آزادی طبیعی" همینست که آزادی طبیعی "از انسان جدا نا پذیر است. دموکراسی، نه "رنگ ظاهریست" که بشود پوشانیدش یا زدودش، به گرفتن احتیاج به "لیاقت" و "زمان" دارد، نه کسی حق داردو میتواند "بدهد" و نه کسی آزادی را میگیرد والبته داشتنش، احتیاج

خودش به من میدهد، من را ازمن دزدیده است، عقل من را ازمن دزدیده
است و آزادی من را ازمن دزدیده است وايمان من را ازمن دزدیده است.
آنگاه اين دزد، مالک من شده است و مرآ و هرچه از منست، به خود من بعنوان
امانت داده است. بزرگواری و سخاوت بيش از اين نمیشود.

اول آپریل ۱۹۸۳